

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ
при ЦИК СССР

Г Е Г Е Л Ъ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ

XI

ПЕРЕВОД В. СТОЛПНЕРА

СОЦЭКГИЗ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ
ПРИ ЦИК СССР

ГЕГЕЛЬ

ЛЕКЦИИ
ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ТРЕТЬЯ

СО ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕЙ М. В. МИТИНА
«ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ» ГЕГЕЛЯ

МОСКВА 1935 ЛЕНИНГРАД

М. Б. МИТИН

«ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ» ГЕГЕЛЯ

I

Выход в свет третьего тома «Лекций по истории философии» Гегеля завершает, наконец, издание на русском языке полностью всей гегелевской «Истории философии». Эта книга должна способствовать как глубокому изучению истории философии, так и самой гегелевской системы в целом.

Среди многочисленных трудов по истории философии, написанных буржуазными учеными, нельзя указать ни на одно из произведений, которое могло бы быть поставлено рядом с «Историей философии» Гегеля как по глубине содержания, так и по методу своего исследования. Гений Гегеля, его историческое чутье, глубокое конкретное знание всей истории философии, а также идеалистическо-диалектический метод сказались в этом произведении в полной мере. Нет ни одной проблемы во всей истории философии, начиная с античной и кончая новой, нет ни одного мыслителя крупного или мелкого во всей истории философии, которого Гегель не рассматривал бы с точки зрения своего метода и не поставил бы в связь со всей своей концепцией. Все, что мы имеем в области буржуазной историографии по философии после Гегеля, представляет собою огромный шаг назад от идей этого великого мыслителя и обнаруживает глубокий кризис, в котором пребывает буржуазная историография философии. И Целлер, несмотря на то, что Гегель оказал на него весьма значительное влияние со своим анализом «*Das Geschehen*», и Дильтей со своей «критикой исторического разума», и Куно Фишер, написавший немало по истории философии, и Риккерт и Виндельбанд, противопоставляющие с точки зрения кантовских позиций естественные и исторические науки, — все они настоящие пигмеи при трактовке историко-философских проблем по сравнению с Гегелем. Только пролетариат и его идеологи смогли критически преодолеть и впитать все ценное, что есть у Гегеля во всей его системе и в том числе в «Истории философии».

Наш интерес к «Лекциям по истории философии» Гегеля связан с тем, что «историческое чутье», проявленное им, замечательный анализ конкретного исторического материала по истории философии, произведенный им хотя и с ложных идеалистических позиций, дают огромный материал для «материалистического чтения» его, для построения систематической истории философии с точки зрения материалистического понимания истории. Гегелевские «Лекции по истории

философии» представляют собою по существу первое *историческое* произведение, посвященное истории философии. Этот гегелевский трехтомник составил настоящую эпоху в *развитии истории философии*. Именно поэтому классики марксизма давали такую высокую оценку этому произведению. Маркс еще в своей самой ранней работе, в докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура», писал о гегелевской «Истории философии» следующее:

«Хотя Гегель в основном правильно определил общие черты названных систем (речь идет о системах Эпикура и Демокрита. — М. М.), но при изумительно грандиозном и смелом плане его «Истории философии», с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, этому колоссальному мыслителю мешал признать за этими системами высокое значение их для истории греческой философии и для греческого ума вообще его взгляд на то, что он называл спекулятивным *par excellence*»¹.

Маркс, как известно, в этом произведении стоит еще, по выражению Ленина, на гегелевской идеалистической точке зрения. Однако его общая оценка гегелевской «Истории философии» сохраняет, несомненно, свое значение по настоящее время, ибо эта оценка повторяется и в позднейших произведениях основоположников марксизма. Молодой Маркс высказывает некоторые критические замечания по адресу Гегеля, причем, несмотря на то, что стоит на идеалистических позициях, он уже своим ясным умом и гениальной мыслью *нащупал* основную ограниченность гегелевской философии вообще и в частности его «Истории философии». Эту ограниченность Маркс видит в том, что *действительно* является величайшей ограниченностью «Истории философии» Гегеля, как и всей его системы в целом, а именно его (Гегеля) взгляд на то, что он называл спекулятивным. Дальше мы подробнее остановимся на этом вопросе, и нам станет ясно, насколько глубоко был прав Маркс в этом своем замечании.

Целый ряд замечаний, посвященных «Истории философии», мы имеем в дальнейших произведениях Маркса и Энгельса, в частности в «Святом семействе». Так, например, Маркс и Энгельс противопоставляют гегелевскую «Историю философии» вообще и в особенности его трактовку французского материализма той трактовке его, которую дают младогегельянцы, братья Бауэр. В связи с этим они пишут:

«История философии Гегеля изображает французский материализм, как реализацию субстанции Спинозы, что во всяком случае несравненно вразумительнее, чем французская школа Спинозы»².

Мы имеем в «Переписке Маркса и Энгельса» ряд оценок и характеристик гегелевской «Истории философии». Приведем здесь некоторые из этих характеристик. Так, Энгельс пишет Марксу 22 февраля 1852 г.:

«Этот последний (т. е. Гегель. — М. М.) первый понял всю историю философии, и от него нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок в подробностях».

¹ Маркс и Энгельс, т. I, стр. 25.

² Там же, т. III, «Святое семейство», стр. 161.

Мы видим, таким образом, что Энгельс в 1858 г. в оценке гегелевской «Истории философии» стоит на той же точке зрения, которую выразил Маркс в своем раннем философском произведении. В своем письме от 1 января 1891 г. Энгельс пишет Конраду Шмидту:

«Книга Барта меня очень разочаровала. Я ожидал найти в ней гораздо меньше ошибок и поспешных выводов. Человек, который судит о каждом философе не по тому ценному, прогрессивному, что было в его деятельности, но по тому, что было необходимо преходящим, реакционным, судит по *системе*, — такой человек лучше бы молчал».

По мнению Барта, «вся история философии — это просто куча развалин (Trümmerhaufen) разрушенных систем». И в связи с этим Энгельс восклицает: «Как высоко стоит Гегель над этим мнимым своим критиком!» Мы здесь имеем у Энгельса не только высокую оценку гегелевской «Истории философии», но и ряд исключительных по своему содержанию замечаний по вопросу о том, как нам нужно судить в истории философии о различных философских системах. Энгельс указывает, что о каждом философе нужно судить по тому *ценному и прогрессивному*, что было в его деятельности, отбрасывая *преходящее и реакционное*.

В этих гениальных мыслях Энгельса мы имеем материалистическое истолкование и дальнейшее углубление ряда соображений по вопросам методологии истории, которые уже высказал Гегель. Отсюда понятна та высокая оценка, которую дает Энгельс в своем письме по поводу книги Барта гегелевской «Истории философии».

В письме к тому же Конраду Шмидту от 1 ноября 1891 г. Энгельс, касаясь специально вопроса о том, как надо изучать Гегеля, и давая в этом отношении советы Шмидту, пишет:

«Но вы не должны читать Гегеля так, как читал его П. Барт, именно для того, чтобы открывать в нем параллогизмы и передержки, которые ему служили рычагами для построений. Это — работа школьника. Гораздо важнее отыскать под неправильной формой и в искусственной связи справедливое и гениальное...». Так как каждая категория у Гегеля представляет собой ступень в истории философии (как он по большей части ее приводит), то вы сделаете хорошо, если просмотрите «Лекции по истории философии», одно из гениальнейших произведений».

Мы видим, что каждый раз, когда Марксу или Энгельсу приходится касаться «Истории философии», они не перестают оценивать это произведение Гегеля как гениальное произведение.

Приведем еще одну характеристику Энгельса гегелевской системы и в частности его «Истории философии», ибо каждая из этих характеристик не является просто повторением предшествующих, а выявляет, подчеркивает некоторые новые стороны этих произведений. Так, Энгельс в «Людвиге Фейербахе» указывает, что Гегель написал ряд произведений в целом ряде областей науки и в том числе в истории философии. И вот, пишет дальше Энгельс, «...в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творче

ским гением, но и всесторонней ученостью, то его появление везде составило эпоху¹.

Эта характеристика Энгельса относится и к «Истории философии» Гегеля. Мы видим, что здесь Энгельс подчеркивает еще один момент в характеристике этого произведения, а именно — что Гегель старается найти и провести во всех своих исследованиях и во всех областях «проходящую нить развития», т. е. что Гегель *исторически* рассматривает каждую область вопросов, которой он занимается. Именно в этом одна из важнейших черт гегелевской «Истории философии», и именно поэтому «Лекции по истории философии Гегеля» составили эпоху в данной области.

Таковы некоторые оценки и характеристики данного произведения, которые мы имеем у Маркса и Энгельса.

Ленин, гениальный продолжатель марксизма в новую историческую эпоху, в эпоху империализма и пролетарских революций, *поднявший марксизм во всех его составных частях* на новую ступень, написал, как известно, ряд специально философских произведений. Ленин с глубочайшей тщательностью, с присущей ему научной добросовестностью и величайшим знанием дела изучал целый ряд гегелевских произведений, в том числе и такие произведения Гегеля, как «Наука логики» и «История философии». В знаменитых «Философских тетрадах» Ленина мы имеем конспекты всех трех томов гегелевской «Истории философии». Эти конспекты Ленина настолько богаты по своему содержанию, настолько глубоко трактуют *конкретные* вопросы всей истории философии, а также и вопросы *метода построения* истории философии, что они в буквальном смысле представляют собой настоящий компендиум для работы над систематическим изложением марксистской истории философии.

В нашу задачу в данной статье не входит оценка всего огромного содержания, которое дает Ленин в своем конспекте «Истории философии» Гегеля (да это и невозможно сделать в пределах одной статьи). Мы здесь остановимся только на некоторых *наиболее важных* вопросах при рассмотрении нашей темы и в первую очередь обратимся к тем характеристикам гегелевского метода по истории философии в целом, которые мы имеем в гениальных «Философских тетрадах» Ленина.

Прежде всего Ленин отмечает *строгую историчность Гегеля в «Истории философии»*. Он пишет следующее:

«Превосходно. За строгую историчность в «Истории философии», чтобы не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних»².

И действительно, как мы уже отмечали выше, исторический подход ко всей истории философии в целом и к каждому отдельному мыслителю является важнейшей чертой данного гегелевского произведения. Может быть, это и звучит парадоксально, но это безусловно

¹ Маркс и Энгельс, т. XIV, стр. 639.

² Ленин, Философские тетради, стр. 258.

является фактом: Гегель велик тем, что он впервые в «Истории философии» поставил вопрос о необходимости подхода к истории философии исторически. Гегель велик тем, что в противовес целому ряду предшествовавших ему философов, писавших огромные многотомные труды по истории философии, впервые поставил перед собою задачу рассмотреть историю философии как некую *единую цепь развития*. Уже самая постановка такой гигантской задачи, не говоря о конкретном выполнении той или другой стороны ее, представляла собой *замечательное научное открытие*. Естественно, что Ленин, изучая данное произведение и конспектируя его, не смог пройти мимо этой важнейшей черты гегелевских «Лекций по истории философии».

Ленин далее конкретизирует оценку гегелевского метода по истории философии. У Гегеля мы имеем сравнение истории философии с кругом, у которого по краям имеется, в свою очередь, огромное количество других кругов. И по поводу этого гегелевского сравнения Ленин пишет: «Очень глубокое, верное сравнение. Каждый оттенок мысли — круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще».

Это ленинское замечание по вопросу о «спиралевидном развитии» истории вообще и в частности истории человеческого познания не является случайным. Мы знаем, что Ленин неоднократно в своих философских произведениях возвращается к этому вопросу и дает ему, наконец, более или менее полную завершенную трактовку в своей статье «К вопросу о диалектике»¹.

В этой статье Ленин набрасывает замечательную схему по вопросу о кругах философии. Кстати, надо сказать, что до настоящего времени наши историки философии не удосужились разобрать эту ленинскую схему, которая представляет собой отправной пункт для систематического развития истории философии с марксистской точки зрения. Ленин рассматривает процесс познания как некий единый процесс, в котором мы имеем на великом едином круге познания бесконечные отклонения в сторону или так называемые малые круги. Ленин писал:

«Познание человека не есть (resp — не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную целую прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где и закрепляет классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность, и односторонность, и деревянность, и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота — *voilà* гносеологические корни идеализма, а у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни). Она беспочвенна. Она есть пустоцвет, бесспорно, но *пустоцвет*, растущий на живом дереве живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного человеческого познания»².

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 257.

² Там же, стр. 328.

Эти глубочайшие мысли Ленина по вопросу о процессе развития познания представляют собой материалистическую переработку и тем самым поднятие на качественно новую ступень ряда соображений, которые высказывал Гегель по вопросу об истории философии, исходя из своих ложных идеалистических позиций. Тут мы имеем у Ленина целый комплекс, если можно так выразиться, рассмотренных и изложенных в чрезвычайно сжатой формулировке проблем. В данной связи мы отметим только то обстоятельство, что Ленин рассматривает всю историю познания как некий великий круг, который сопровождается всякого рода отклонениями и движениями в стороны.

Ленин высказывает замечательные мысли по вопросу о гносеологических корнях идеализма и всякого извращенного представления о действительности. Поэтому указание Ленина, касающееся гегелевского метода истории философии, которое мы приводим выше, имеет большое значение для понимания всей концепции Гегеля в его, говоря словами Маркса, грандиозном и смелом плане построения всей истории философии.

Следующий момент, который отмечает Ленин, характеризуя гегелевский подход к историко-философским проблемам, — это «прослеживание преимущественно *диалектического* в истории философии»¹.

Эта сторона дела исключительно важна для того, чтобы понять и осознать то значение, которое имеет для нас гегелевская «История философии». Мы часто встречаемся с писаниями, посвященными как историческо-философским вопросам, так и специально Гегелю, которые совершенно обходят и не понимают этого важнейшего момента. Дело в том, что диалектический метод, так блестяще разработанный Гегелем на почве идеализма, представляет собою, говоря словами Ленина, резюме, итог, вывод, всей его «Науки логики». Материалистическая диалектика представляет собою революционную душу марксизма, «*коренное теоретическое основание его*». Мы знаем, что материалистическая диалектика представляет собою в руках классиков марксизма — Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина — могучее орудие познания, анализа действительности и ее изменения. Естественно, что мы выражаем особый интерес к *истории диалектики*, к тому выражению, которое диалектический метод получил в различные эпохи как в истории философии, так и в истории естествознания и общественных наук. Систематически разработанная история диалектического метода есть одна из наших больших задач, стоящих перед нами. И вот гегелевская «История философии», которая ставила перед собою подобного рода задачу, по решала ее на почве идеализма, естественно, должна вызывать особый интерес с нашей стороны. Ленин, конспектируя «Историю философии» Гегеля, не перестает отмечать все те места, где Гегель вскрывает диалектику в «Истории философии» у тех или других мыслителей и где в связи с этим дает огромное богатство определений диалектики, в которых каждый раз отмечаются те или другие ее новые стороны.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 259.

Отметим еще один вопрос, который имеет первостепенное значение в ленинской оценке гегелевской «Истории философии». Ленин подходит к гегелевской «Истории философии» как к идеалистическому от начала до конца произведению. Ленин рассматривает лекции Гегеля по истории философии как произведение, в котором мы отнюдь не имеем бесстрастной, «объективной» истории философии. Нет, Ленин рассматривает это произведение как воинствующее произведение, *направленное* против материализма. Именно такая оценка и такой подход со стороны Ленина вскрывают *самое нутро* и важнейшие стороны гегелевских «Лекций по истории философии». Ленин не перестает отмечать, что Гегель, *вопреки* его историзму, *вопреки* его диалектическому методу и требованию глубокого изучения той внутренней борьбы, которая происходила в истории философии на протяжении веков, как идеалист всячески «изничтожает» материализм в истории философии. Мы имеем у Гегеля не только смазывание материализма. Он по существу *выбрасывает из истории философии материализм*. Он отводит исключительно малое место крупнейшим мыслителям—материалистам, как например, Демокриту, Эпикуру, Спинозе, Бекону, Гоббсу, французским материалистам и т. д. Гегель всячески извращает их взгляды; высказывает целый ряд соображений о том, что, собственно говоря, их произведения нельзя считать подлинно философскими произведениями, что они представляют собою поверхностную болтовню и т. д., и т. д. Воинствующий идеалистический характер гегелевской «Истории философии», направленной против материализма, является одной из характернейших черт этой книги. Естественно, что *воинствующий материалист* Ленин не остается в долгу у Гегеля. У Ленина на протяжении всего его конспекта, посвященного истории философии, мы имеем огромное количество замечаний, в которых он с необычайной резкостью критикует Гегеля.

Приведем здесь хотя бы следующие ленинские замечания. Он пишет:

«Отвратительно читать, как Гегель выхваливает Аристотеля за «истинно спекулятивное понятие» о «душе» и многое другое, размазывая явно идеалистический (= мистический) вздор»¹.

По поводу гегелевского замечания насчет Эпикура, что у него (Эпикура) нет «конечной цели мира, мудрости творца», Ленин не выдерживает и бросает по адресу Гегеля следующее замечание: «Бога жалко!! Сволочь идеалистическая!»

В этом замечании воинствующий характер ленинского чтения гегелевских работ, его направленность против идеализма получает свое в высшей степени яркое выражение.

Мы говорили, что Гегель всячески стремится вопреки всему своему историзму как идеалист всячески «подделать» историю под идеализм. Особенно подвергается у него обработке такой крупный мыслитель, как Аристотель. Ленин следует шаг за шагом за Гегелем в этой его «подделке», разоблачает его, показывает, как он вопреки всем требованиям диалектического метода «подчищает» историю. Ленин

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 291.

пишет: «... и Гегель *выцарапывает* из Аристотеля, что-де «разум и постигаемое только разумом одно и то же» etc. Образец идеалистических натяжек идеалиста! Подделка Аристотеля под идеалиста 18—19 века»!!¹ Мы видим, таким образом, что Гегель не выдерживает той «строгой историчности», которой он сам требует в своем введении в историю философии.

Общий вывод, к которому приходит Ленин, характеризуя этот направленный против материализма характер гегелевских «Лекций по истории философии», следующий:

«Гегель серьезно *«верил»*, думал, что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об общем, а *общее* есть мысль. Здесь он повторял ошибку того самого субъективного идеализма, который он всегда называл дурным идеализмом: Объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувыркром) подошел *вплотную* к материалистическому, частью даже *превратился в него*»².

Ленин, отмечая все гениальное содержание этой работы, вместе с тем в высшей степени *критически* относится к Гегелю. Ленин глубоко вскрывая все то, что имеется ценного в работе Гегеля, отбрасывает все реакционное. Этим Ленин дает нам величайший образец, как нам надо подходить к гегелевской философии, и величайший пример, насколько неправильными, антиленинскими являются работы как меньшевистствующих идеалистов, так и механистов, посвященные Гегелю.

Отметим еще одно замечание Ленина, касающееся гегелевского предисловия к «Истории философии». Выудив оттуда все наиболее ценное, отметив то рациональное, которое есть у него, Ленин дает следующее заключение, касающееся этого предисловия: «Архидлинно, пусто, скучно об отношении философии к религии, вообще предисловие чуть не в 200 страниц — невозможно!!»³.

Таковы ленинские оценки данного произведения, взятого в целом. Мы видим, что у Ленина мы имеем конкретизацию и дальнейшее развитие тех характеристик, которые давали Маркс и Энгельс гегелевской «Истории философии».

II

Рассмотрим теперь подробнее основные черты гегелевского метода, его подхода к истории философии. Во введении к «Истории философии» Гегель дает прежде всего глубокую и интересную трактовку *понятия развития как движения конкретного*. Анализируя понятие развития, Гегель считает, что надо отличать в этом понятии два состояния: одно — как бытие в себе, то-есть как потенцию, и другое состояние — как бытие для себя, то-есть как действительность. Гегель считает, что лишь когда то, что находится в себе бытии, переходит в

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 295.

² Там же, стр. 284.

³ Там же, стр. 258.

бытие для себя, оно становится подлинною действительностью. Всякое развитие с точки зрения Гегеля характеризуется этим переходом из одного состояния в другое, причем, с другой стороны, сам этот переход и обнаруживает, дает картину того, что представляет собою развитие.

Мы должны здесь отметить огромное значение диалектической постановки этого вопроса, которую мы имеем у Гегеля. Стоит вспомнить, как Маркс в «Нищете философии» рассматривает вопрос о движении и развитии рабочего класса, как Маркс ставит вопрос о различных стадиях в развитии рабочего класса, о классе в себе и классе для себя, чтобы понять, что мы в данных положениях Гегеля имеем одну из важнейших черт, характеризующих процесс развития. Гегель, применяя этот важнейший принцип о различии двух состояний к процессу познания, к процессу развития науки, писал:

«Всякое познание и изучение, наука и даже действование имеет своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление во вне того, что есть внутри или в себе, и следовательно, не что иное, как становление для себя предметом»¹.

Мы видим, как широко трактует Гегель этот принцип, относя его ко всему процессу развития науки, познания и, как он выражается, *даже действованию*. Однако, общее абстрактное понятие развития Гегеля самого не удовлетворяет. Он ставит вопрос, *что* именно развивается, в чем состоит содержание или, как он выражается, «абсолютное содержание развития». Анализируя этот вопрос, он приходит к выводу о необходимости рассмотреть понятие *конкретного*. Гегель ставит перед собой задачу — показать, насколько ошибочно обычное мнение, состоящее в том, что философия имеет дело лишь с абстракциями, совершенно пустыми общностями, и что якобы только чувственное, так сказать, эмпирия в обычном смысле слова, конкретна. Если, по Гегелю, действительно философия занимается только мыслью как неким общим, то это вовсе не значит, что философия не занимается проблемой развития во всей ее конкретности, то-есть общим, данным в сочетании с особенным, единичным.

В этой связи Гегель пишет:

«В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само по себе есть особенное, определенное. Если истина — абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, не истина — она правильна лишь в голове, — и между прочим, также и непрактична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному»².

¹ Гегель, т. IX, стр. 27.

² Там же, стр. 30.

При всей ограниченности специфически гегелевского идеалистического характера трактовки этих вопросов, при всем этом выхваливании спекулятивного мышления и спекулятивного понятия Гегель дает тут такие формулировки и положения, которые должны быть отмечены как гениальные мысли. Положение, что истина конкретна, что абстрактной истины нет, — ведь это положение, понимаемое материалистически, является одним из краеугольных камней марксистско-ленинской философии. Ведь положение, что здравый человеческий разум стремится к конкретному, или, говоря материалистически, исходит из действительно существующего конкретного, объективного мира, — ведь это положение является одним из важнейших положений теории познания диалектического материализма.

Отсюда ясно, какое значение имеет для нас «материалистическое чтение» гегелевской «Истории философии». Установив таким образом, в чем состоит существо понятия развития и существо понятия конкретного, Гегель ставит перед собою задачу — связать понятие развития с понятием конкретного. Такая связь, или единство конкретного, дает, по Гегелю, *движение конкретного*, или *конкретное движение*. При таком движении конкретного получается, что конкретное и просто и вместе с тем различимо внутри себя, важнейшей характеристикой является его внутренняя противоречивость. Внутреннее противоречие конкретного есть движущая сила развития. Движение конкретного, по Гегелю, дает все богатство диалектического процесса. Вот какие мысли и соображения развивает дальше Гегель при анализе этих понятий. Отсюда ясно, пишет он дальше, что «истинное есть, наоборот, движение, процесс. Но в этом движении есть покой. Различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство».

Мы видим, что Гегель все время занимается анализом только *понятий* конкретного, *понятий* развития и т. д. Идеалистический характер всего этого рассмотрения выражается не только в ложном *исходном* пункте, но и в процессе всего анализа. Эту свою теорию развития, которую он здесь изложил в отдельных ее специфических чертах и которая, конечно, получила свое наиболее развернутое изложение в его «Науке логики», Гегель кладет в основу анализа истории философии.

Понятно, что, поставив перед собою задачу — рассмотреть историю философии как некое движение конкретного со всеми его внутренними противоречиями, Гегель должен был разрешить весьма важный вопрос. Это — вопрос о соотношении и связи между историей философии и философией как таковой, философией как наукой, как системой. Буржуазные ученые без конца бьются над вопросами, что такое история философии, есть ли она наука, нечто целое, единое, можно ли посредством анализа истории отыскать в ней связи и т. д. Так, например, Виндельбанд, исходя из своего кантианского разграничения наук естественных и исторических, касаясь в своей статье «Что такое философия» специально этого вопроса, считает, что путем исторического сравнения нельзя установить в общеобязательной форме

предмета философии; что в истории философии мы не имеем общепризнанного и общеобязательного ответа на вопрос, что такое философия как наука и каково ее действительное объективное содержание. Он пишет: «История показывает, наоборот, что в пределах того, на что может быть направлено познание, нет ничего, что бы не было когда-либо вовлечено в компетенцию философии, равно как и нет ничего, что когда-либо не было бы из нее исключено»¹.

Отсюда и вывод, который он делает, что задачи, которые ставит себе философия, и притом не попутно, а считая их своей главной целью, ни в коем случае не могут быть разрешены путем научного познания.

Вся эта схоластическая дребедень, которой с серьезным видом занимаются Виндельбанд и многие другие (им несть числа) буржуазные философы, только показывает, насколько деградировала мысль у крупнейших представителей истории философии по сравнению с Гегелем.

Гегель дал *свой* идеалистическо-диалектический ответ на вопрос о соотношении истории философии с философией как системой. Он исходил из того, что, несмотря на все отличие различных философских систем друг от друга, несмотря на ту борьбу, которую мы имели в истории между различными философскими системами, и их взаимное друг друга опровержение, несмотря на то, что многие философские системы занимались, казалось бы, различными и совершенно разнообразными вопросами, — несмотря на это, философия в своем развитии есть все же нечто целое. Гегель считает, что существует определенное единство во всей истории философии. Он писал: «Философия таким образом есть развивающаяся система, а такова также и история философии. Это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит нам даваемое мною изложение этой истории»².

Таким образом Гегель самую историю философии рассматривает как некую единую развивающуюся систему и, с другой стороны, всякую систему философии рассматривает исторически. История философии, по Гегелю, — отнюдь не перечень мнений. Он сравнивает авторов многотомных историй философии с животными, ибо эти авторы подобно животным могут прослушать все звуки гениального музыкального произведения, но до слуха которых не доходит одно — а именно *гармония* этих звуков. Подобно этому авторы этих многотомных трудов по истории философии не могут подняться до понимания единства, цельности и гармонии философских систем. Гегель высмеивает этих псевдоэрудитов, согласно которым «наука состоит в том, что ткуются мнения из мнений». Он указывает, что, если бы история философии представляла собою лишь галерею мнений, хотя бы даже мнений и о боге и о сущности естественных и природных вещей, — такая наука была бы излишней и изрядно скучной наукой. С точки же зрения Гегеля вся история философии есть по существу внутренне не-

¹ Виндельбанд, Прелюдии, стр. 7.

² Гегель, т. IX, стр. 33.

обходимое, последовательное поступательное движение. Каждая система философии необходимо существовала и продолжает, по мнению Гегеля, существовать и в данный момент. Ничто в истории философии не исчезает полностью. Все крупные философские системы сохранились. Но они сохранились только как моменты целого. Он пишет: «Принципы сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов. Таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение»¹.

Эти положения Гегеля имеют для нас очень большое значение. В этих его положениях нашли свое выражение как глубина его диалектического метода, так и ограниченность его идеалистической системы, ибо окончательный смысл этих положений состоит у Гегеля в том, что его, Гегеля, философская система представляет собою полное завершение и развитие всего круга истории философии, представляет собою абсолютную истину в конечной инстанции, самопознание абсолютного духа, пришедшего к самому себе.

Противоречие метода и системы у Гегеля в трактовке этих проблем совершенно ясно видно. Однако, несмотря на этот окончательный реакционный результат, к которому приходит Гегель, мы имеем у него глубоко диалектическую постановку вопроса о связи настоящего с предшествующим развитием, понимание того, что настоящее нельзя оторвать от предшествующей истории и что настоящее есть итог, результат, вывод из предшествующей истории. Именно эти мысли Гегеля являются замечательными мыслями. Материалистически переработанные Марксом и Энгельсом и тем самым ставшие подлинно научными, они являются важнейшими положениями материалистической диалектики.

Выше мы говорили, что требование *историчности* является одним из важнейших требований, с которым Гегель подходит ко всяким трудам, посвященным истории философии. Мы уже видели, как конкретно это требование историчности выражается у него при разрешении вопроса о соотношении истории философии и философии как системы. Именно эта историчность приводит Гегеля к следующим положениям о связи каждой философской системы со своей исторической эпохой. В своем «Введении в историю философии» он пишет следующие свои широко известные положения: «Всякая система философии есть философия своей эпохи. Она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые ответственны ее эпохе».

Гегель, таким образом, ставит вопрос о связи философии не только с эпохой, взятой в общем, абстрактном смысле этого слова, но и о связи философии с конкретными потребностями каждой исторической эпохи. Нужно иметь в виду, что он еще больше конкретизирует свое положение о связи философии с эпохой: «Определенный—пишет

¹ Гегель, т. IX. стр. 40.

он—образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их споровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и наук, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие»¹.

Несомненно, мы здесь имеем зачатки, зародыши исторического материализма у Гегеля. Однако на этом примере мы еще лишний раз убеждаемся в том, насколько эта постановка вопроса, представляющая собой самую глубокую во всей буржуазной философии, далека от подлинной науки и насколько велик тот переворот в науке, который совершили Маркс и Энгельс, создав материалистическое понимание истории.

Нельзя пройти мимо других глубоких мыслей, которые высказывает Гегель, развивая дальше эту проблему; типично идеалистически говорит он о том, что всякая философия тождественна со своей эпохой. Он дальше указывает, что, если философия по своему содержанию не стоит, не может стоять выше своего времени, то она все же «по своей форме поднимается над своим временем, ибо философия как наука представляет собою осознание исторических закономерностей данной эпохи»².

Опять-таки и здесь, несмотря на свой идеализм или даже вопреки ему, Гегель как диалектик гениально угадывает целый ряд моментов по вопросу о связи идеологии с исторической эпохой. Совершенно естественно, что конкретное применение этих идей по вопросу о методе истории философии к анализу различных философских систем выдвинуло его историю философии среди всех других историко-философских произведений домарксовой эпохи на такое высокое место.

Мы, наконец, имеем у Гегеля в его «Истории философии» своеобразную постановку вопроса на почве идеализма о соотношении исторического и логического. Так, он пишет, устанавливая связи между своей «Историей философии» и «Наукой логики»:

«Согласно этой идее я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего прочего, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим разные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, то мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах, нужно только, ко-

¹ Гегель, т. IX, стр. 54.

² Там же, стр. 55.

нечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом этот порядок одинаков. Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность историй, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи»¹.

Гегель проводит здесь внутреннее органическое родство между его «Наукой логики» и «Историей философии». Если «Наука логики» ставит перед собой задачу дать развитие абсолютной идеи, взятой в ее чистом виде как понятие в себе и для себя, то «История философии» дает развитие этой абсолютной идеи в конкретном воплощении различных философских систем. Гегель, таким образом, стоит на точке зрения тождества логического и исторического. По существу у него получается, что история подчинена логике. История философии, таким образом, оказывается ни чем иным, как прикладной логикой. Для каждой ступени в развитии логического понятия Гегель пытается найти эквивалент в истории философии. Отсюда у него очень много произвольного. Отсюда у него очень много схоластического и надуманного в самой «Истории философии». Отсюда у него полное выбрасывание материализма из «Истории философии», как якобы совсем не укладывающегося в его системе развития логических понятий. У него действительное отношение перевернуто с ног на голову и насквозь мистифицировано. И, несмотря на это, мы имеем у него здесь одно из замечательных выражений его диалектического метода и чрезвычайно глубокие, верные соображения по вопросу об историческом и логическом. Именно это отмечал Ленин в своих «Философских тетрадах».

В ответ на гегелевское положение при трактовке им философии Левкиппа о том, что развитие философии в истории должно соответствовать, иначе говоря, укладываться в прокрустово ложе развития логической идеи, Ленин делает следующие замечания: во-первых, по поводу слов «должно соответствовать» он ставит сбоку два больших вопросительных знака и, во-вторых, «тут очень глубокая и верная мысль, в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, за коим идет сознание)»².

Ленин не ограничивается просто указанием на идеалистический характер гегелевского построения. Ленина все время интересует, как это указывал Энгельс в письме к Конраду Шмидту, не переходящий, ограниченный характер системы, а действительное, реальное содержание, которое хотя и в мистифицированном виде, имеет место у Гегеля. Ленин тут же дает образец материалистического решения вопроса об историческом и логическом. И суть этого решения состоит в том, что в основу кладется действительная история, а история фило-

¹ Гегель, т. IX, стр. 34—35.

² Ленин Философские тетради, стр. 273.

софии как наука идет вслед за этой действительной историей, отображая ее основные закономерности.

Рассмотрим теперь несколько более конкретно, как подгоняет Гегель действительную историю под развитие логической идеи. Как известно, «Наука логики», которая дает картину развития логической идеи, начинается с анализа категорий *бытия и ничто*. Историческим эквивалентом в «Истории философии» этих категорий Гегель считает философию элейцев как философию, которая как раз и занимается как вопросами бытия и небытия, так и их противоположностью, как философию, у которой основным принципом является принцип бытия и небытия.

Далее, в «Науке логики» Гегель анализирует единство бытия и небытия и их взаимный переход друг в друга как категорию *становления*. Историческим воплощением этого важнейшего принципа логической идеи является, по мнению Гегеля, философия Гераклита, у которого действительно проблема становления является краеугольным камнем его философской системы. Далее, Демокрит дает, по мнению Гегеля, выражение логической ступени развития *идеи* как для *себя бытия*. Платон дает категорию *сущности*. Аристотель уже находится в области понятия. Однако, нельзя сказать, по мнению Гегеля, что спекулятивное понятие находится у него уже на должной высоте. Гегель всячески, по выражению Ленина, выхваливает Аристотеля за истинно спекулятивное понятие, подчищает и всячески гипостазировать идеалистическую сторону у Аристотеля, выдвигая ее на первый план. Все это делается им для того, чтобы доказать свою схему.

Неоплатонизм, который, по мнению Гегеля, резюмирует всю древнюю философию, уже представляет историческое воплощение, так сказать, того раздела логики или логической идеи, которая у Гегеля выступает как некая цельная идея. Неоплатонизм, по мнению Гегеля, выдвигает уже понятие *конкретной идеи*, чем и завершается как бы круг развития древней философии. В основе развития всей средневековой философии, по Гегелю, лежит противоположность между сущностью и формальной рефлексией.

Далее, новая философия дает следующую картину исторического воплощения развития логических ступеней идеи. Декарт дает ступень сознания, правда, сознания рассудочного и вместе с тем субстанции; Спиноза дает уже в развернутом виде категории субстанции; Кант и Фихте дают самосознание и субъективность. По мнению Гегеля, философия Канта и Фихте находится на той ступени развития, когда самосознание мыслит уже, что оно есть самосознание, но все это дано еще в форме субъективной. Шеллинг является историческим эквивалентом той ступени в развитии логической идеи, когда мы имеем уже ступень разума или абсолютного тождества субъекта и объекта. Сам же Гегель и его философская система есть завершение всего развития в целом как абсолютное знание, как абсолютная истина.

Вот в самых кратких чертах та характеристика различных философских систем под углом зрения развития логической идеи, которую

дает Гегель в своей «Истории философии». Здесь у Гегеля очень много произвольного, надуманного. Он всячески выворачивается и изворачивается для того, чтобы доказать свою схему (что между прочим доказать совершенно невозможно). Однако, основная идея его — идея развития, о которой мы говорили выше, является гениальной идеей, хотя она у него и дана в мистифицированной форме.

Вот почему Ленин, уже конспектируя «Науку логики», не перестает отмечать эту связь «Науки логики» с «Историей философии». Ленин пишет: «История мысли с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий Логике, — вот что нужно»¹.

Гегель сделал единственную в своем роде гигантскую и вместе с тем гениальную попытку дать такую историю на почве идеализма. Благодаря этому то действительное содержание, которое он рассмотрел, оказалось *насквозь мистифицированным*. И только материалистическая переработка гегелевской философии, которую произвели классики марксизма—Маркс и Энгельс—и которую дальше развил Ленин, дает нам действительную картину развития истории философии и вместе с тем исключительно глубокую трактовку всех философских проблем. Именно поэтому марксистско-ленинской философия является не в гегелевском смысле слова, а в нашем, материалистическом, высшим итогом и зрелым результатом из всей предшествующей философии. Мы знаем, что Ленин придает исключительное значение вопросу о тождестве диалектики, логики и теории познания, что он указывал, что и у Гегеля на почве идеализма мы имеем это тождество диалектики, логики и теории познания. Гегелевская история философии и является одним из важнейших материалов, в котором он обосновывает это тождество диалектики, логики и теории познания на всем богатстве исторического материала, взятого из истории философии. Но исходным пунктом и конечным результатом всего этого обоснования является тождество диалектики, логики и теории познания на почве идеализма.

III

Третий том «Истории философии» Гегеля посвящен огромному историческому периоду и охватывает большое количество философских систем. Он, собственно говоря, заканчивает древнюю философию в виде неоплатоников, затем он занимается средневековой философией, которая, кстати сказать, занимает весьма солидное место в этом томе, и, наконец, новой философией, начиная с Бэкона и Беме, вплоть до Гегеля.

Остановимся на результате, к которому приходит Гегель по окончании всех своих «Лекций по истории философии». Мы знаем, что окончательным результатом всей гегелевской философской системы является приход абсолютного духа к своему самопознанию. Можно сказать, что сама гегелевская философия представляет собою как бы несколько кругов. В особенности это относится к таким его произве-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 172.

дениям, как «Наука логики», «Феноменология духа», «История философии» и «Энциклопедия философских наук». Так, например, окончательным результатом всей гегелевской «Феноменологии духа» является абсолютная идея. Точно так же окончательным результатом всего круга развития категорий, которые мы имеем в «Науке логики», является абсолютное понятие. «История философии», как бы воспроизведя в форме конкретных исторических философских систем этот круг развития, тоже приходит к своему абсолютному выражению в виде гегелевской философской системы. Гегель указывает, что результатом всей «Истории философии» «является *мысль*, которая находится у себя и вместе с тем схватывает универсум и превращает его в мир интеллектуальный». Гегель придает этому положению чрезвычайно большое значение во всех своих лекциях и, как мы знаем, стремится на каждом историческом этапе в развитии «Истории философии» определить ступень этого развития. Так, он особенно восхваляет Аристотеля за то, что, якобы, Аристотель впервые высказал уже соображения о мышлении мышления. «Только Аристотель, — пишет он, — впервые говорит, что нус (разум) есть мышление мышления»¹. Каждая ступень в развитии духа с точки зрения Гегеля имеет в истинной философской системе свою определенную форму.

Подводя итоги всем своим «Лекциям по истории философии», Гегель высказывает целый ряд соображений, посвященных вопросу о том, почему, собственно говоря, абсолютному духу потребовалось такое большое и продолжительное время, для того чтобы прийти в виде самосознания к самому себе. Почему так «лениво и медленно» работал мировой дух над тем, чтобы прийти к этой своей последней цели? Оказывается, это происходит, по Гегелю, потому, что мировой дух развивался медленно, но верно, переходя от одной ступени к другой, но в связи со своим *внешним существованием*, которое приходится ему преодолевать. Гегель вспоминает слова Гамлета, который говорит о духе своего отца: «Хорошо работаешь, честный крот». Эти слова, по мнению Гегеля, очень хорошо подходят к постоянной, повседневной, медленной, но верной работе мирового духа, который, наконец, приходит к своей окончательной цели. «История философии», рисуя картину того, как мировой дух приходит к своему самопознанию, по мнению Гегеля, представляет самое *«внутреннее во всей всемирной истории»*. Пройдя, по выражению Гегеля, «ряд духовных формаций», философия приходит к своему выражению в виде философии «нашего времени». Философия Гегеля как философское выражение «нашего времени» представляет собою завершение всего этого развития.

В чем же состоит этот окончательный результат? Послушаем самого Гегеля: «Настала, — пишет он, — новая эпоха. Мировому духу, повидимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как абсолютного духа, порождать из себя то, что становится для него предметным, и, оставаясь по отношению к последнему спокойным, удерживать его в своей

¹ Гегель, т. XI, стр. 513.

власти. Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которая казалась первому находящимся вне его, теперь прекращается. Конечное самосознание перестало быть конечным, и благодаря этому абсолютное самосознание получило, с другой стороны, твердую власть, которой ему раньше недоставало. Эту борьбу изображает вся протекавшая всемирная история и в особенности история философии. И эта история, повидимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представлением о котором она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, *дух* действителен, как *дух*... Дух производит себя, как *природу*, как *государство*»¹.

Мы привели здесь эту выдержку из Гегеля для того, чтобы показать реакционный окончательный результат, к которому он приходит в своих «Лекциях по истории философии», чтобы показать, что потребности системы требовали некоего заверченного состояния в развитии философии. И именно этот результат представляет собою картину полного противоречия со всем тем историческим подходом, который Гегель проповедует по отношению к истории философии и который он стремится провести на протяжении всех трех томов.

Мы видим, что и здесь, в «Истории философии», основное противоречие всей гегелевской концепции, противоречие между методом и системой, получает свое рельефное выражение.

В третьем томе «Истории философии» Гегель рассматривает философские системы нового времени — и Бэкона, и Декарта, и Спинозу, и французских материалистов, и Лейбница, и Канта, и Фихте и др. Его оценка каждого из этих представителей новой философии представляет для нас, материалистов-диалектиков, чрезвычайно большой интерес, ибо каждую из этих философских систем Гегель рассматривает, с одной стороны, под углом зрения того места, которое она занимала в развитии диалектического метода, и одновременно с этим того места, которое она, по мнению Гегеля, занимает как определенная ступень в развитии логической идеи. Поэтому требуется исключительно критический подход ко всякой оценке любого из этих мыслителей, которую дает Гегель, ибо в любой этой оценке мы имеем у него органически сплетенными его метод и систему, его диалектику и идеализм. В задачу нашей вступительной статьи отнюдь не входит подробное рассмотрение гегелевской оценки каждого из тех мыслителей и крупных философских систем, которые он рассматривает в третьем томе. Такая оценка и такое критическое рассмотрение с точки зрения материализма потребовали бы по существу параллельной работы. Мы здесь для характеристики гегелевского метода остановимся только на рассмотрении им некоторых философских систем, представляющих для нас особый интерес, а именно Спинозы и французских материалистов.

Гегелевская воинствующая антиматериалистическая линия, о которой так много и ярко написал Ленин в своих «Философских тетрадах», характеризуя метод Гегеля в первом и во втором томах «Истории

¹ Гегель, т. XI, стр. 517—518.

философии», целиком и полностью относится также и к третьему тому. Рассмотрение материалистических систем нового времени у Гегеля занимает весьма и весьма незначительное место. Таким мыслителям, как Гассенди, Гольбах, Гельвеций, он отводит буквально только несколько строк. Характерно даже, что такие философы-материалисты, у которых мы имеем значительные элементы диалектики, как Дидро, почти выпадают из поля внимания Гегеля. И если Гегель несколько более подробно останавливается на оценке материалистических систем Бэкона, французских материалистов или Спинозы, то это объясняется особым рядом причин, которые будут ясны из нашего дальнейшего рассмотрения.

Переходя к вопросу о Спинозе, надо сказать, что Гегель отнюдь не рассматривает Спинозу в качестве материалиста, отнюдь не называет его материалистом, хотя по существу в ряде мест его оценки философской системы Спинозы он его критикует так, как последовательный идеалист может критиковать и выступать против материалиста.

Прежде всего отметим, что Гегель подходит к философии Спинозы с точки зрения выяснения того места, которое она занимает в «развитии логической идеи». Гегель подчеркивает, что спинозовская философия выражает определенную ступень в развитии логической идеи, а именно ступень развития *субстанции*. Одновременно с этим Гегель указывает, что спинозовская философия осталась целиком и полностью на почве субстанции и не сделала дальнейшего шага вперед в сторону *самосознания*. Он пишет следующее: «Абсолютная субстанция есть истина, но она не вся истина. Чтобы быть всей истиной, она должна была бы мыслиться как деятельная и живая внутри себя и именно этим определить себя как дух. Но спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и значит абстрактное определение духа. Можно, правда, сказать, что эта мысль есть основа всякого истинного воззрения. Она, однако, такова не как основа, остающаяся абсолютно прочно внизу, а как абстрактное единство, как дух внутри самого себя. Мы должны поэтому заметить, что мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом — это существенное начало всякого философствования»¹.

Мы видим, что здесь Гегель вопреки действительному положению вещей пытается истолковать спинозовскую субстанцию не как синоним материи, а как мысль, как некое всеобщее. И с этой точки зрения он очень высоко оценивает место Спинозы в истории философии. Однако, он вместе с тем отмечает и исторически ограниченный характер философии Спинозы. В чем же состоит эта историческая ограниченность? Гегель указывает, что «субстанция Спинозы еще не была определена им как внутри себя конкретное».

Что, собственно, означает вся эта критика Гегелем спинозовской субстанции, если перевести ее на наш материалистический язык? Оказывается, что это есть критика субстанции с точки зрения того, что ей недостает *самосознания*, это есть критика идеалиста *материаль-*

¹ Гегель, т. XI, стр. 285,

ной субстанции с точки зрения христианской религии. Субстанция Спинозы, по мнению Гегеля, недостаточно идеализирована. Она является, собственно говоря, таким понятием, которое может быть воспринято материализмом, может быть истолковано как синоним материи. Ясно, что против такой субстанции Спинозы Гегель обрушивается со всей силой. Гегель критикует Спинозу с точки зрения христианской религии, с точки зрения того, что бог понимается Спинозой не как дух, не как самосознание, а просто отождествляется с природой. Гегель никак не соглашается с тем, что «духовная индивидуальность» у Спинозы есть только модус. С точки же зрения Гегеля «духовная индивидуальность» есть субстанциальное существо.

Развертывая эту идеалистическую критику спинозовской субстанции, Гегель считает, что благодаря тому положению, что мышление у Спинозы взято в единстве с протяжением, у него нет и не может быть свободного логического развития понятий. Субстанция Спинозы, считает он, представляет собой только существенную ступень в развитии идеи. Однако она не есть еще абсолютная идея, а лишь только «идея в ограниченной форме необходимости».

Все время и в «Истории философии», и в «Науке логики», и в «Энциклопедии философских наук» Гегель подчеркивает, что субстанции Спинозы недостает свободы личности, духовности и т. д. Такова одна линия критики Гегелем спинозовской субстанции. Мы видим, что это есть критика идеалиста, направленная против материалиста. Однако, этим не ограничивается все рассмотрение Гегелем спинозовской философии. Мы уже видели, что Гегеля интересует во всей истории философии история диалектики. В этом отношении спинозовская философия представляет большой интерес. Гегель занимается раскрытием элементов этой диалектики в философии Спинозы.

Прежде всего отметим, как он оценивает знаменитое спинозовское *causa sui*. Так, в «Истории философии» он пишет: «Причина самого себя является очень важным выражением, ибо в то время, как мы представляем, что причина противоположна действию, причина самого себя есть такая причина, которая, действуя и отделяя некоторое другое, вместе с тем порождает лишь самое себя, упраздняет, следовательно, в акте порождения это различие. Полагание этой причиной себя, как некоего другого, есть *отпадение* и вместе с тем *отрицание* этой потери; это — совершенно спекулятивное понятие и даже, скажем, больше — основное понятие во всем спекулятивном»¹.

Эта характеристика спинозовской *causa sui* как некоего спекулятивного понятия в устах Гегеля означает высшую похвалу, ибо этим он хочет выразить, с одной стороны, идеалистический, но вместе с тем диалектический характер постановки этого вопроса Спинозой. Тем самым Гегель рассматривает этот вопрос как значительный элемент диалектики во всей философской системе. В другом месте он указывает, что если бы Спиноза логически развил то, что имеется у него

¹ Гегель, т. XI, стр. 294.

в понятии *causa sui*, то он пришел бы к выводу, что его субстанция не может являться неким неподвижным началом.

Далее, Гегель отмечает, что учение Спинозы о субстанции с двумя атрибутами вплотную подводит его к пониманию бытия как единства противоположностей, и это Гегель отмечает как известную заслугу Спинозы в деле подготовки и развития диалектики.

Гегель, характеризуя общий неподвижный характер философии Спинозы, пишет следующее: «Так как различия и определения вещей и сознания сводятся лишь к единой субстанции, то можно сказать: в спинозовской системе все лишь бросается в эту бездну уничтожения, но из этой бездны ничего не выходит, и особенное, о котором говорит Спиноза, им лишь преднайдено, взято неоправданным из представления. Если бы Спиноза захотел оправдать его, он должен был бы вынести его из своей субстанции. Но эта субстанция не раскрывается, и, таким образом, у Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности. В его философии есть только неподвижная субстанция, но еще нет духа. Мы в ней не находимся у себя. Но бог здесь потому не дух, что он не триедин. Субстанция остается неподвижной субстанцией».

Выясняя и отмечая диалектические моменты философии Спинозы, Гегель вместе с тем обрушивается на Спинозу с резкой критикой неподвижного механистического характера всей его философии. Спиноза, по выражению Гегеля, не добрался до подлинной, или, как он выражается, спекулятивной диалектики. В чем же основной недостаток спинозовской философии и его диалектики, по мнению Гегеля? *Он состоит в том, что у Спинозы нет самодвижения, нет развития, нет деятельности, активности, нет принципа личности, нет конкретности.* Вот какие черты философии Спинозы и в частности ограниченность его диалектических элементов отмечает Гегель.

Маркс и Энгельс в целом ряде своих произведений на материалистической основе развивают рациональные зерна, которые мы имеем по этому вопросу у Гегеля в его отношении к философской системе Спинозы.

Перейдем теперь к рассмотрению Гегелем французского материализма. Этот вопрос представляет для нас большой интерес, ибо здесь сказывается у Гегеля, с одной стороны, его крайне отрицательное отношение к материализму, а, с другой стороны, очень положительное его как идеолога буржуазии отношение к Французской революции, идеологической подготовкой которой являлся как раз французский материализм. Мы уже знаем, что Гегель считает материализм невозможным как философскую систему, потому что он не укладывается, по его мнению, в развитие логической идеи, что материализм, по Гегелю, не дает ничего для спекулятивного початия. И под этим углом зрения Гегель подходит также и к анализу воззрений воинствующего материализма и атеизма французской буржуазии XVIII столетия. Однако, Гегель как идеолог буржуазии, как человек, относившийся всегда на всем протяжении своей жизни с восторгом и с восхищением к Французской революции конца XVIII столетия, к ее борьбе с фео-

дализмом, не может пройти мимо того огромного значения в подготовке этой революции, которое имел материализм XVIII столетия. И вот Гегель, с одной стороны, отмечает и восхваляет заслуги французских материалистов в деле борьбы с феодальным обществом и с феодальной идеологией и, с другой стороны, крайне низко оценивает их философские взгляды как взгляды материалистические. Противоречие гегелевской философской системы и противоречивость положения немецкой буржуазии, идеологическим отражением которой эта система являлась, сказывается очень ярко в этом отношении Гегеля к французскому материализму. В развитии французской философии, куда он включает Вольтера, Монтескье, Руссо, Даламбера, Дидро и других, он отмечает три стороны: положительную, отрицательную и метафизическую. Под отрицательной стороной развития французской философии, или, как он говорит, под «отрицательным направлением», он понимает материализм и атеизм французов XVIII столетия. Приступая к анализу этого «отрицательного» направления, он сначала довольно философски говорит, что «и отрицательной стороне», как и всему на свете, следует отдать справедливость». Он ставит перед собою вопрос, чем вызвано такое решительное нападение на религию и на государство со стороны целой плеяды французских материалистов, и пытается дать ответ на него. Он считает, что надо понять чувство возмущения, которое характерно для этой большой группы писателей. Это чувство возмущения не случайно, а связано с тем обстоятельством, что, по его выражению, перед нашим взором выступают «чудовищный формализм и мертвенность, в которую перепли как положительная религия, так и скрепы человеческого общества, правовые учреждения, государственная власть». Вот почему, по его мнению, французская философия была направлена не только *против религии*, но была также направлена и *против государства*. Он считает, что величайшая заслуга французских материалистов состоит в том, что этот формализм эти философы ниспровергли.

Гегель как типичный идеолог буржуазии не жалел красок, крепких слов для того, чтобы всячески заклеить положение, которое было в феодальной Франции до Французской революции. Он находит достаточно крепких выражений, пламенных слов для того, чтобы всячески заклеить положение, которое было в феодальной Франции. Он находит достаточно крепких выражений, пламенных слов для того, чтобы ругать феодальный строй во Франции. Он пишет следующее: «Нам легко делать упреки французам за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царившей во Франции, чтобы понять заслугу этих философов. Теперь лицемерие, ханжество, тирания, видящие, что ограбили ее награбленное, слабоумие, могут сказать, что французские философы напали на религию, государство и нравы. Но какая это была религия? Не очищенная Лютером, а презреннейшее суеверие; поповщина, глупость, низкий образ мышления и, главным образом, растратничество богатства и утопание в изобилии земных благ при господ-

ствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов. Нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношении, равно как и в области совести, мысли»¹.

Мы видим, с какой яростью и с каким пылом Гегель обрушивается на феодальные порядки, существовавшие во Франции. Отсюда ясно, как он оценивает французских материалистов, выступавших против этих феодальных порядков и наносивших идеологические удары по старому строю и подготавливавших Французскую революцию. Гегель дальше оправдывает Французскую революцию, указывая, что «она была вынуждена». Гегель указывает, что и философы должны были выступать таким образом против существующей религии во Франции и против государства. Тут же он делает, кстати сказать, ряд замечаний, относящихся уже к немцам. Отмечая крайне активный действительный характер французов, он говорит о том, что «мы, немцы, пассивны по отношению к существующему, переносили его; если его ниспровергли, то мы также пассивны». Направлен ли, по мнению Гегеля, этот боевой характер французских философов против религии вообще и против государства вообще? Гегель считает, что, конечно, нет, что критика религии и критика государства со стороны французских материалистов направлены только против той формы религии и той формы государства, которую мы имели во Франции до буржуазной революции.

Гегель всячески восхваляет французских философов за их *рационализм*. Он всюду, где говорит о них, выпячивает роль и значение разума в их философии. Действительно французский материализм и французская философия, которые ставили все перед судом разума, во всем пытались найти оправдание с точки зрения разума, проникнуты рационалистическими моментами, и Гегеля именно это обстоятельство пленяет и он всячески раздувает и подчеркивает именно этот момент во французской философии.

Отмечая, как мы видели, заслуги французских философов в борьбе с религией и феодальным режимом, Гегель вместе с тем высказывает бесконечное презрение к их материализму. Там, где он переходит к характеристике философских воззрений французских материалистов, он не находит достаточно ругательных слов и выражений для того, чтобы опохабить материализм как философское направление. Он считает, что во взглядах французских материалистов понятие имеется лишь в «отрицательной форме», что мы имеем у них «не спекулятивное познание, которое претендует быть философией, но остается общей фразой, что они возятся со словами «силы», «отношения», «многообразные связи», но не приходят ни к чему определенному. Он счи-

¹ Гегель, т. XI, стр. 389.

тает, что «французский материализм представляет собой скучное пустословие, которое ничего не может сделать понятным, беря извне готовыми явления и восприятия и рассуждает о них».

Отмечая изумительную энергию и силу, которые проявили французские материалисты в борьбе с верой, со всякой насчитывающей тысячелетия властью авторитетов и т. д., Гегель указывает, что, собственно говоря, интересно в этой философии лишь отрицание, «а о положительной стороне французской философии не стоит говорить».

Положительное содержание философии французских материалистов, указывает он, «не удовлетворяет требованиям, предъявляемым основательностью». Корень дела состоит в том, по его мнению, что все их философствование дано «не в форме понятия». Гегель делает все, чтобы исказить богатое и гениальное содержание воззрений французских материалистов, представить их произведения, насыщенные такой живой жизнью, бодростью и остроумием, как скучнейшие произведения. Так, например, о «Системе природы» Гольбаха он пишет следующее: «Систему природы мы скорее находим скучной, потому что она кружится в общих представлениях, которые часто повторяются; это не французская книга, ибо ей недостает живости и она изложена тускло».

Мы видим, что отрицательное и презрительное отношение Гегеля к материализму доходит у него до того, что он не только не придает никакой цены положительным воззрениям французских материалистов, но пытается даже оклеветать их произведения с точки зрения стиля и характера их написания. Кажется на первый взгляд странным, что Гегель выделяет из среды французских материалистов особенно Робинэ и отдает ему большое предпочтение. Так, он о Робинэ пишет следующее: «Другой главной книгой является еще более сносная — «О природе» Робинэ (1775—1820). В ней господствует совершенно другой дух, дух основательности. Часто нас так заражает глубокая серьезность, которую обнаруживает этот человек». И далее у Гегеля идет более или менее подробное изложение точки зрения Робинэ по вопросу об органических существах, его анималькулях и т. д. Маркс еще в «Святом семействе» указал, чем собственно объясняется такое отношение Гегеля к философии Робинэ. Маркс писал: «Робинэ («De la nature») — тот французский материалист, который больше всех сохранил связь с метафизикой и потому удостоился похвалы Гегеля»¹.

Гегель выделяет Робинэ, всячески его выхваливает, по сравнению с другими французскими материалистами, ибо в действительности у Робинэ мы имеем в очень большой степени отклонение в сторону идеализма и поповщины.

Приведенные здесь характеристики, данные Гегелем Спинозе и французским материалистам, еще и еще раз подтверждают тот партийный воинственный идеалистический характер гегелевской «Истории философии», о котором писал Ленин. Гегель стремится от первой до последней страницы провести свою определенную концепцию,

¹ Маркс и Энгельс, т. III, стр. 159.

провести определенную точку зрения в оценке крупнейших мыслителей. В «Лекциях по истории философии» Гегеля мы имеем исключительное произведение, насыщенное глубоким содержанием. Однако, это произведение от начала до конца противоречиво, как противоречива вся гегелевская философская система в целом. Это противоречие есть противоречие между консервативной и революционной сторонами гегелевской философии, противоречие между его методом и системой.

Только тот переворот, который создали во всей науке Маркс и Энгельс, только материалистическое понимание истории может являться и является в действительности единственной базой для создания подлинно научной истории философии. Хотя Гегель и пытается связать рассмотрение «Истории философии» с определенными историческими эпохами, однако, эта связь в конце концов носит у него внешний характер. Гегель не может как представитель ограниченного буржуазного мировоззрения добраться до действительных материальных корней тех или других идеологических построений в общественной жизни. Только та точка зрения, которая в основу всей общественной жизни и в том числе в основу идеологических построений кладет развитие материальных производительных сил, только та точка зрения, которая исходит из того, что история есть история классовой борьбы, — только эта точка зрения дает действительное объяснение общественным явлениям. Только материалистическое понимание истории со своим *подлинным историзмом*, со своим *исходным пунктом* о том, что *общественное бытие определяет общественное сознание*, может дать действительное объяснение смене одних философских систем другими, характеру той и другой философской системы, какое она получила выражение в истории.

Развивая мысль Маркса и Энгельса, Ленин дал замечательный образец того, как нам надо подходить к тем или другим предшествовавшим философским системам Ленин выдвинул соображение о необходимости классового и гносеологического анализа каждой из философских систем для того, чтобы вскрыть ее действительные материальные и идейные корни. Ленин боролся против такого подхода, который считает необходимым ограничиться при раскрытии той или другой философской системы только раскрытием ее классовых корней. Анализ философских систем с точки зрения выяснения их классовых корней — это главное и основное. Однако ограничиваться этим мы не должны. Ленин требовал одновременно и раскрытия гносеологических, логических корней данной философской системы на базе выяснения исторического места и классового характера ее. Только марксистско-ленинский метод является действительно и до конца плодотворным и научным методом при рассмотрении истории философии.

ГЕГЕЛЬ

ТОМ

XI

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ
КНИГА ТРЕТЬЯ

СОДЕРЖАНИЕ

Часть первая

(О к о н ч а н и е)

	<i>стр.</i>
Г л а в а III. <i>Третий период: Неоплатоники</i>	11
А. Филон	22
В. Каббала и гностицизм	27
1. Каббалистическая философия	28
2. Гностики	29
С. Александрийская философия	31
1. Аммоний Саккас	35
2. Плотин	36
3. Порфирий и Ямвлих	58
4. Прокл	59
5. Преемники Прокла	74

Часть вторая

Средневековая философия

Предварительные замечания	79
Г л а в а I. <i>Арабская философия</i>	99
А. Философия Медаберим	102
В. Комментаторы Аристотеля	105
С. Еврейские философы	106
Г л а в а II. <i>Схоластическая философия</i>	107
А. Отношение схоластической философии к христианству	114
В. Общие исторические точки зрения	126
1. Построение вероучения на метафизических основах	127
а) Ансельм	—
б) Абеляр	132
2. Методическое изложение совокупности церковных догматов	133
а) Петр Ломбард	134
б) Фома Аквинский	135
с) Иоанн Дунс Скот	136

	<i>стр.</i>
3. Знакомство с сочинениями Аристотеля	137
а) Александр Гальский	—
б) Альберт Великий	139
4. Противоположность между реализмом и номинализмом	140
а) Росцелин	141
б) Вальтер Монтанский	142
с) Вильгельм Оккам	144
д) Буридан	147
5. Формальная диалектика	—
а) Юлиан, архиепископ толедский	148
б) Пасхазий Радберт	149
6. Мистики	151
а) Иоанн Чарлье	152
в) Раймунд Сабундский	—
с) Рожер Бэкон	—
д) Раймунд Луллий	—
С. Общая точка зрения схоластиков	154
Г л а в а III. <i>Возрождение наук</i>	165
А. Изучение древних авторов	166
1. Помпонаций	167
2. Бессарион, Фицин, Пико	168
3. Гассенди, Липсий, Рейхлин, Гельмонт	—
4. Цицероновская популярная философия	169
В. Своеобразные философские устремления	170
1. Кардан	171
2. Кампанелла	174
3. Бруно	—
4. Ванини	188
5. Петр Рамус	193
С. Реформация	195

Часть третья

Новая философия

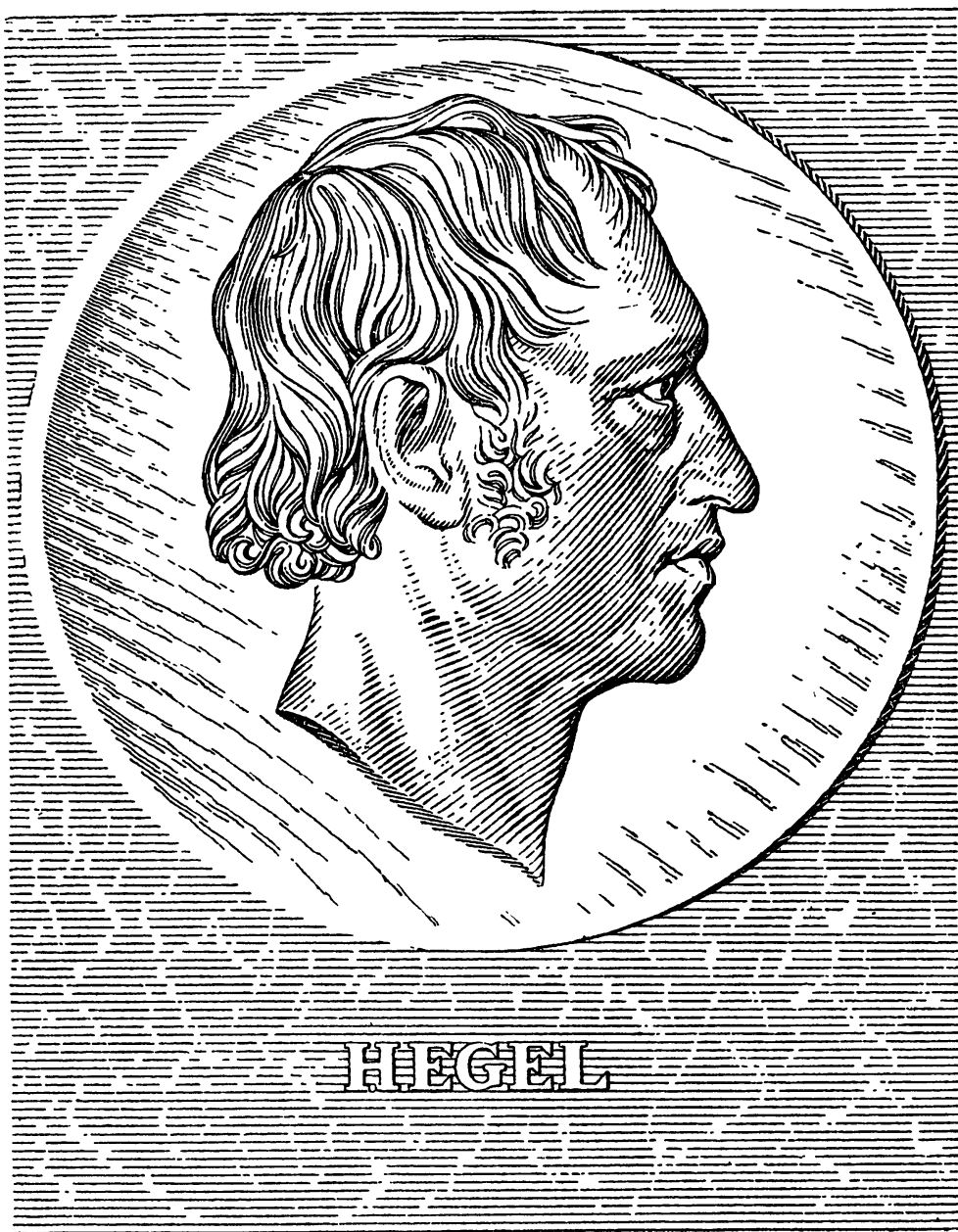
Предварительные замечания	205
Г л а в а I. <i>Возвешение новой философии</i>	215
А. Франциск Бэкон	—
В. Яков Бёме	229
Глава II. <i>Период мыслительного рассудка</i>	252
Раздел первый. Рассудочная метафизика	254
А. Первый отдел	—
1. Декарт	—

	<i>стр.</i>
2. Спиноза	281
3. Мальбранш	311
В. Второй отдел	315
1. Локк	316
2. Гуго Гроций	330
3. Томас Гоббс	331
4. Кедворт, Кларк, Уолластон	335
5. Пуффендорф	337
6. Ньютон	338
С. Третий отдел	339
1. Лейбниц	—
2. Вольф	358
3. Немецкая популярная философия	364
 Г л а в а III. <i>Переходный период</i>	 368
А. Идеализм и скептицизм	369
1. Беркли	370
2. Юм	374
В. Шотландская школа	378
1. Томас Рид	379
2. Джемс Битти	380
3. Джемс Освальд	—
4. Дёгальд Стюарт	—
С. Французская философия	381
1. Отрицательное направление	388
2. Положительное направление	391
а) <i>Système de la nature</i>	—
б) Робинэ	—
3. Идея конкретного всеобщего единства	395
а) Противоположность между ощущением и мышлением	396
б) Мышление	397
с) Гельвеций	—
d) Руссо	398
4. Немецкое просвещение	400
 Г л а в а IV. <i>Новейшая немецкая философия</i>	 404
А. Якоби	405
В. Кант	416
С. Фихте	460
1. Первоначальная философия Фихте	462
2. Преобразованная система Фихте	480

	<i>стр.</i>
3. Основные формы, находящиеся в связи с фихтевой философией	481
а) Фридрих фон Шлегель	482
b) Шлейермахер	—
с) Новалис	484
d) Фриси, Бутервек, Круг	—
Д. Шеллинг	485
Е. Результат	512
Указатель имен	521

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

(окончание)



HEGEL

ГЛАВА III

ТРЕТИЙ ПЕРИОД: НЕОПЛАТОНИКИ

Так как скептицизм есть уничтожение тех противоположностей, которые, как мы видели выше, в стоической и эпикурейской философии признавались всеобщими основоначалами, из которых возникли все прочие противоположности, то он представляет собою единство, в котором эти противоположности содержатся как идеализованные определения, так что идея должна быть теперь осознана как конкретная внутри себя. С этим третьим, представляющим собою конкретный результат всего предшествующего философского развития, начинается совершенно новая эпоха. Теперь мы имеем перед собою совершенно иную почву, так как вместе с отверганием критерия для субъективного познания отпали вообще конечные основоначала, ибо в отыскании-то последних именно и заключается назначение критерия. Это — лик, который философия получила у неоплатоников, и он теснейшим образом связан с той всемирно-исторической революцией, которую совершило христианство. Достигнутая нами прежде последняя стадия философии — то субъективное удовлетворение и возвращение самосознания само в себя, которое было получено ценою отказа от всего прочного, объективного, ценою бегства в чистую, бесконечную в самой своей сути абстракцию, ценою абсолютной скудости всякого определенного содержания — завершилась в скептицизме, хотя стоические и эпикурейские системы ставили себе ту же самую цель. Но вместе с этим овнутренением и углублением (*Erinnerung und innerlich machen*) бесконечной субъективности философия достигла той точки зрения, стоя на которой самосознание знает себя в своем мышлении как абсолютное (см. ч. II), а так как она отвергла теперь субъективную, конечную позицию самосознания и его отличия от ничтожного внешнего объекта, то эта бесконечная субъективность ухватывает теперь различие в самой себе и разрабатывает понимание истины как некоего умопостигаемого мира. Сознание об этом сдвиге, нашедшее себе выражение в мировом духе, составляет теперь предмет философии. Это произошло по

преимуществу с помощью и на основании платоновских понятий, но вместе с тем не обошлось также и без аристотелевских и пифагорейских понятий и выражений.

Мы видим теперь, что это вошедшая в умы людей мысль, что абсолютная сущность не есть для самосознания нечто чуждое, что та сущность, в которой оно не находило бы своего непосредственного самосознания, есть для него ничто, — это основаначало выступает как всеобщее мирового духа, как всеобщая вера и знание всех людей; оно сразу меняет весь облик мира, разрушает все существовавшее до толе и приносит с собою возрождение мира. Многообразные формы и образы этого знания составляют предмет не истории философии, а истории сознания и образования. Это основаначало выступает как всеобщее правовое начало, согласно которому отдельный человек в силу только того факта, что он существует, признается существом, в себе и для себя обладающим ценностью и пользующимся признанием всех других людей. Так, например, в том, что касается внешнего политического уклада, эта эпоха есть эпоха развития *гражданского права*, имеющего своим предметом собственность отдельного лица. Но так как римская культура, в недрах которой разворачивается эта форма философии, носила вместе с тем характер абстрактной всеобщности (см. часть II, стр. 326), безжизненность которой разрушала всякую своеобразную поэзию и философию, всякую государственную жизнь, — Цицерон, например, как немпогие философы, обнаруживает полное отсутствие сознания природы того состояния, в котором находилось его государство, — то мир в своем существовании разделился теперь на две части: на атомы, частных людей, с одной стороны, и на лишь внешнюю связь между ними, с другой, причем эта связь в качестве власти также воплощалась в одном лице, в лице императора. Римское могущество представляет собою, таким образом, реальный скептицизм. Этот характер абстрактной всеобщности как полного деспотизма, который во время заката народной жизни был непосредственно связан с атомистической отъединенностью, с уходом в цели и интересы частной жизни, совершенно аналогично достигает теперь своего завершения также и в области мышления.

Дойдя до такой завершенной абстрактной всеобщности, дух снова освобождается от этого разрыва, выступает за пределы своей субъективности и переходит к объективности, но, вместе с тем, к интеллектуальной объективности, выступающей не во внешней форме единичных предметов, не в форме *обязанностей* и единичной *моральности*, а рожденной в качестве абсолютной объективности от духа и истинной истины.

Или, другими словами, мы видим здесь, с одной стороны, *возвращение* к богу и, с другой стороны, *явление* бога человеческому духу таким, как он есть в себе и для себя, в своей истине. Это образует переходную ступень к самовосстановлению духа, так как мышление, постигавшее себя до сих пор лишь субъективно, становится теперь для себя предметным. Таким образом, в римском мире все больше и больше давала себя знать потребность уйти от этого лишенного богов, неправого, безнравственного мира в духовность и здесь искать того, чего там уже нельзя было найти. Говоря определеннее, в греческом мире исчезла духовная жизнерадостность и наступила скорбь об этом разрыве. Эти философские системы представляют собою, таким образом, *моменты* не только в ходе развития разума, но также в ходе развития человечества вообще. Они являются *формами*, в которых мышлением выражено все состояние мира.

Но в других образах сознания здесь наступило отчасти презрение к природе, представление, согласно которому она сама по себе не имеет никакого значения, а ее силы служат человеку, который является магом, могущим заставлять ее слушаться его, служить ему, подчиниться его желаниям. В прежнее время давались предсказания посредством деревьев, животных и т. д., предсказания, в которых не проводилась грань между знанием божественного как вечного и знанием случайного. Теперь же не боги творят чудеса, а люди, которые, презирая естественную необходимость, вносят в природу нечто такое, что противоборствует ей как природе. С этой верой в чудеса, которая вместе с тем является неверием в наличную природу, связано также неверие в прошлое, или, иными словами, неверие в то, что история была лишь тем, чем она на самом деле была. Всякое действительное событие истории римлян, греков и иудеев, всякий мифологический рассказ и даже отдельные слова и буквы получают другой смысл; они представляют собою нечто преломленное в себе, обладают некоторым внутренним смыслом, составляющим их *сущность*, и пустой буквой, составляющей их *явление*. Живущие в действительном мире люди здесь совершенно разучились видеть и слышать и вообще разучились понимать смысл наличной действительности. Чувственно-истинное больше уже не признается ими. Их взор непрерывно устремлен на единое, ибо они неспособны понимать действительно происходящее, так как оно потеряло для их духа всякое значение. Другие покидают мир, так как они уже больше ничего не могут находить в нем, а находят реальное лишь в самих себе. Подобно тому, как все боги собраны в один пантеон, так все религии сливаются в одну религию, все спо-

собы представлять себе действительность поглощаются в одном представлении. Согласно этому представлению, самосознание — некий действительно существующий человек — есть абсолютное существо. В Рим проникают все таинственные культы, но подлинное освобождение духа появилось лишь с христианством, ибо в нем он приходит к своей сущности. Теперь человек получает откровение, объясняющее ему, что есть *абсолютное существо*; это — *некий человек*, однако, еще не *человек как человек* (*der Mensch*) или самосознание вообще.

Одну форму этого начала, следовательно, составляет бесконечность самосознания внутри себя, самосознания, знающего себя, отличающего себя внутри себя, но остающегося в этом различении вполне прозрачным единством с самим собою, и лишь в качестве этого конкретного, определяющего себя внутри себя мышления дух имеет вообще смысл. То обстоятельство, что абсолютное знаемо теперь в виде самосознания, так что определения первого развиты во всех формах последнего, — это обстоятельство понимается теперь в том смысле, что оно есть некое действительное самосознание. Этот круг воззрений не входит, собственно говоря в область философии, а составляет сферу религии, которая знает, что в данном отдельном человеке пребывает божественное. Это знание, что самосознание есть абсолютная сущность или, иначе говоря, что абсолютная сущность есть самосознание, есть теперь — мировой дух. Он *есть* это знание, но *не знает* этого знания. Он лишь созерцает это знание или, иначе говоря, он знает его лишь непосредственно, а не в мысли. «Он знает это знание непосредственно» означает следующее: эта сущность как дух есть, правда, для него абсолютное самосознание, однако, она есть для него в форме сущей непосредственности, представляет собою для него некоего единичного человека. Этот-то единичный человек, живший в *определенном месте* и в *определенное время*, а не понятие самосознания представляет собою для него абсолютный дух, или, иными словами, самосознание еще не познано, еще не постигнуто в понятии. В качестве мыслящейся непосредственности абсолютная сущность находится непосредственно в самосознании или, иными словами, существует лишь как внутреннее созерцание, подобно тому, как нам предносятся образы в нашем уме.

Другая форма заключается в том, что это конкретное понимается более абстрактным образом, понимается как чистое тожество мышления и, таким образом, мысли еще недостает той черты самостности, которой обладает конкретное. Этот аспект, высказывание, что абсолютная сущность есть дух в постигающем мышлении, но отчасти существует в качестве абсолютной сущности непосредственно, так, как в самосо-

знании, — это утверждение входит в область философии. Но дух, всесторонне завершенный, должен обладать также и природным аспектом, которого еще нет в этой форме философии. И вот, точно так же как в лице христианства всемирная история сделала этот шаг вперед духа в его самосознании, так этот переворот должен был необходимо последовать также и в ее глубиннейшей мистерии, в философии. И в самом деле, философия в ходе ее дальнейшего развития только то и делала, что все больше и больше постигала идею абсолютной сущности, являвшуюся в христианстве одним лишь *представлением*. Абсолютный дух означает вечное, равное самому себе существо, становящееся для себя некоторым другим и познающее, что последнее есть само же оно; он — неизменное, которое есть для себя неизменное таким образом, что оно из своего инобытия постоянно возвращается в себя. Это — скептическое движение сознания, но движение, происходящее таким образом, что исчезающее предметное вместе с тем и пребывает, или иначе говоря, в своем пребывании обладает значением самосознания.

В христианской религии это духовное существо *представляют себе* сначала таким образом, что вечное существо становится для себя неким другим, сотворяет мир, который полагается им исключительно лишь как *некое другое*. Позднее в это представление привходит еще один момент, а именно: теперь представляют себе, что это другое в самом себе не есть некое другое вечного существа, а что вечное существо является в нем самом. В этом, в-третьих, заключается представление об одинаковости другого и вечного существа, о духе, о том, что это некое другое возвратилось в вечное существо и притом возвратилось не только в той своей точке, в которой явилось вечное существо, а вообще все оно целиком. Мир познает сам себя в этом являющемся абсолютном существе; он-то, следовательно, и возвратился в абсолютное существо, и дух есть всеобщий дух. Но так как эта идея о духе сперва выступила перед умственным взором христиан единственно лишь в этой форме представления, то бог, простое существо евреев, был для них вне самосознания; такой бог, хотя, правда, и мыслит, однако, сам не есть мышление, а стоит по ту сторону действительности, есть лишь инобытие чувственно созерцаемого мира. Этому богу противостоят также некий единичный человек, момент единства мира и сущности, и дух, всеобщность этого единства, как некая верующая *община*, которая обладает этим единством лишь в представлении, а действительностью этого единства обладает в виде упования на будущее.

Идея в форме чистой мысли, воззрение, согласно которому бог

делает это не внешним образом как некий субъект, что все это, следовательно, происходит не как некоторое случайное решение бога, которому однажды пришло в голову действовать именно так, а бог есть в самом себе это движение, как являющиеся моменты своего существа, как его вечная необходимость в нем самом, не имеющая ничего общего с условиями совершающегося, — это воззрение мы находим ясно высказанным у философов или, говоря определеннее, платоновски мыслящих евреев. Колыбелью этой точки зрения является область, в которой вели между собою борьбу Восток и Запад, ибо восточная свободная всеобщность и европейская определенность в своем взаимопроникновении составляют мысль. У стоиков также имеется всеобщность мышления, но у них она противостоит ощущению, внешнему существованию. Напротив, восточная всеобщность совершенно свободна, и начало всеобщности, которое само положено как особенное, есть западное мышление. Эта форма философии разработана преимущественно в Александрии, но при этом принималась вместе с тем во внимание прежняя разработка этой мысли, заключавшая в себе отчасти неясные зачатки того конкретного мыслительного образования, которое теперь сделалось главенствующим. Уже в пифагорейской философии мы встретили различие как троицу; затем мы видим, что уже у Платона выступает простая идея духа как единство неделимой субстанции и инобытия, хотя оно у него выступает лишь как некая смесь этой субстанции и инобытия. Это — конкретное, но лишь в простых моментах, а не всеохватывающим образом, не так, что инобытием является вообще вся действительность природы и сознания и что возвратившееся единство как таковое есть самосознание, есть не только некая мысль, а живой бог. У Аристотеля, наконец, конкретным является *ἐνέρχεια*, как мыслящее само себя мышление. Следовательно, если эта философия и носит название неопифагорейской и неоплатоновской, то все же ее можно назвать также и неоаристотелевской, ибо александрийцы обработали как Платона, так и Аристотеля, очень высоко ценили их обоих, и они в самом деле связали их философские учения в одну единую систему.

Но мы должны точнее выяснить различие между этой точкой зрения и прежней. Уже в прежних философских учениях мы встретились с утверждением, что *Νοῦς* есть сущность мира и точно так же и Аристотель понимал весь ряд живых и духовных вещей так, что признавал понятие тем, что в них есть истинного. У стоиков это единство, этот характер системности, подчеркнут самым определенным образом; Аристотель же больше интересовался единичным. Это единство

мысли, как мы видели выше, представляло собою, в особенности у стойков, с одной стороны, возвращение самосознания в себя, так что дух через чистоту мышления самостоятелен внутри себя; с другой стороны, как мы видели, в учении тех же стойков выдвигается некая объективность, в которой λόγος является по существу пронизывающей основой всего мира. Но у стойков эта основа оставалась лишь субстанциальной и, таким образом, приняла форму пантеизма, ибо последний есть ближайшее, на что набредает мысль, когда она определяет всеобщее как истинное. Пантеизм есть начало воспарения духа, так как он все на свете понимает как жизнь идеи. А именно, если самосознание претупает пределы самого себя, своей бесконечности, своего мышления самого себя и переходит к определенному, к частным вещам, обязанностям, отношениям, или, если мысль, мыслящая эту всеобщую субстанцию, переходит от нее к частному — к небу, звездам, людям и т. д. — то оно ниспускается непосредственно от всеобщего в особенное или, иначе говоря, ниспускается непосредственно в конечное, ибо все это есть конечные образы. Но конкретное есть всеобщее, которое дифференцируется на особенные стороны и в этом полученном им характере конечного все еще остается у самого себя бесконечным. Напротив, в пантеизме получает характер конечного и, значит, ниспускается исключительно только единая всеобщая субстанция. Это — понимание отношения между всеобщим и особенным, богом и миром, как отношение *эманации*. Согласно этому пониманию всеобщее, дифференцировавшись на особенные стороны, благодаря этому особенному ухудшилось, бог, сотворив мир, ставит себе границу, так что это получение характера конечности не сопровождается возвращением само в себя. То же самое отношение мы находим и в мифологии греков и римлян: определение и оформление бога, не остающегося у них голой абстракцией, есть сообщение характера некоторого конечного богу, который доходит только до ступени воплощения в произведении искусства; но само прекрасное остается неким конечным образом, не доведенным до того, чтобы соответствовать свободной идее. Однако, процесс определения, обособления, реальность объективности должна быть такого рода, чтобы она была адекватна сущему в себе и для себя всеобщему; этой адекватности недостает образам богов, а равно и образам, являющимся природными, и образам, которые называют обязанностями.

Теперь, следовательно, назрела потребность в том, чтобы знающий дух, возвратившийся, таким образом, из мира предметов в себя и углубившийся *внутрь* (sich erinbert), примирил с собою покинутый им

мир, так что объективность этого последнего после такого примирения, хотя и отличная от духа, все же является адекватным ему миром. Эта конкретная точка зрения, которая, являясь точкой зрения всех людей (*der Welt*), становится точкой зрения также и философии, есть рождение духа, ибо лишь тогда, когда мы имеем перед собою не только чистое мышление, но и мышление, делающее себя предметным и в этом предмете находящееся само у себя, сохраняющееся, — только тогда мы имеем перед собою впервые дух. Предшествующие объективирования мысли суть некий выход лишь в определенность, в конечность, а не в некоторый объективный мир, который адекватен самому в себе и для себя существу. Всеобщая точка зрения неоплатонической или александрийской философии заключается, следовательно, в том, что она из потери мира рождает себе мир, который в своем внешнем характере остается вместе с тем неким внутренним миром, и, таким образом, представляет собою *примиренный* мир, а это и есть начинающийся здесь мир духовности. Основной идеей было, таким образом, *мышление, мыслящее само себя*, тождественное, следовательно, со своим предметом, с мыслимым, так что перед нами одно и другое и единство обоих.

Эта конкретная идея снова появилась, и в развитом христианстве, когда мышление зародилось также и в нем, эту идею знали как *триединство*, и она есть сущность в себе и для себя. Эта идея развилась из учений Платона и Аристотеля не непосредственно, а пошла круглым путем догматизма. У Платона и Аристотеля она, правда, выступала непосредственно как нечто самое высокое; однако, наряду с нею и вне нее мы встречаем еще и другое содержание, сокровищницу мыслей о духе и о природе и это содержание они понимают именно так. Аристотель постиг таким образом царство природы, а у Платона развившееся представлено лишь в мало связанном многообразии. Но для того, чтобы идея предстала, как некая всеобъемлющая и все содержащая в себе истина, требовалось, чтобы это конечное, все это обширное содержание определений, также и понималось сообразно его конечному характеру, т. е. требовалось, чтобы это многообразие было объединено в конечной форме некоей всеобщей противоположности. В этом состояла функция догматизма, на смену которого затем пришел скептицизм. Дело разложения всего особенного и конечного, составляющее сущность последнего, не было предпринято Платоном и Аристотелем, и, следовательно, идея не была ими *положена*, как содержащее в себе все. Теперь противоположность разложена, и дух достиг своего отрицательного покоя. Утвердительное же есть, напротив, покой духа внутри самого себя, и теперь дух двигается по пути к этой свободе от всего

особенного. Это — знание о том, что такое есть дух в себе, после того как он путем разложения всего конечного достиг примирения внутри себя. Этот вечный покой духа внутри самого себя и составляет теперь его предмет; он знает об этом и стремится мыслительно определить и развить этот свой покой. В этом содержится также принцип *эволюции*, свободного развития, все другое вне духа носит лишь конечный характер и разлагается. Когда затем дух переходит к особенному, это особенное определено как нечто всецело содержащееся в указанной идеальности, с которым дух знает, что оно носит подчиненный характер. Это — утвердительный результат скептической философии. Очевидно, что стоящие на *этой* точке зрения говорят совершенно иным образом, чем предшествующие философы. Теперь предметом философии служит бог, в себе и для себя чистый, абсолютный дух и его деятельность внутри себя. Но бога теперь уже больше не знают как нечто абстрактное, а знают как конкретное внутри самого себя, и это конкретное именно и есть дух. Бог есть живой бог, есть и одно определение, и другое, и единство этих различных определений, ибо абстрактное есть лишь простое, живое же обладает различием внутри самого себя и в этом различии все же паходится у себя.

В частности, следующие *пункты* особенно привлекли к себе внимание и интерес философского мышления. *Во-первых*, это ставшее субъективным сознание делает своим предметом абсолютное как истинное, помещает вне себя это в себе и для себя сущее, или, иными словами, делает предметом своего рассмотрения то обстоятельство, что достигается *вера в бога*, что бог теперь проявляется, вступает в область явлений, т. е. существует для сознания. Как раз это в себе и для себя сущее, совершенно всеобщее, полагаемое вместе с тем как предметное, и есть бог. Благодаря этому и появляется также отношение человека к этому своему предмету, к абсолютно истинному. Эта новая точка зрения, получающая стныне абсолютный интерес, не есть, следовательно, некое отношение к внешним вещам, обязанностям и т. д.; все эти последние суть нечто определенное, ограниченное, а не всеобъемлющий процесс определения, каковым является только что названное. В этом отношении снята также исключительная направленность субъекта на себя, эти разговоры о мудреце, поскольку он берется односторонне. Правда, теперь целью все еще является достижение субъектом той свободы, невозмутимости, того блаженства, которое являлось целью эпикуреизма, стоицизма и скептицизма; однако, теперь эта цель достигается по существу посредством направленности субъекта на бога, посредством интереса к в себе и для себя сущей истине, а не

посредством бегства от объективного, так что субъект добивается свободы и блаженства посредством самого же объективного. Это — точка зрения *поклонения* богу, размышления о боге, так что посредством направленности мысли человека на этот свой объект, противостоящий человеку как свободный и прочный, достигается цель собственной свободы субъекта.

В этой точке зрения, *во-вторых*, содержатся противоположности, которые необходимо привлекают к себе внимание философского ума, и существенной задачей последнего является их примирение. Если выше очерченная позиция берется односторонне, то бог находится *по ту сторону*, а человек с его свободой по *сю сторону*. Но такого рода противостоящая объективному свобода, в которой человек как мыслящее самосознание понимает отношение своей чисто внутренней жизни к нему, как представляющее собою абсолютное, лишь формально, а не конкретно абсолютно. Поскольку же человеческая воля определяет себя как отрицательное по отношению к объективному, возникает в противоположность абсолютно утвердительному *нравственное и физическое зло*.

Третьим существенным основным пунктом, на который направляется интерес философии, является форма, в которой мы должны вообще постигать бога. Ибо, так как понятие духа требует по существу, чтобы он определял бога как конкретного, живого бога, то необходимо, чтобы мыслили бога находящимся в отношении к миру, к человеку. Это отношение к миру есть отношение к некоему другому, и это другое, стало быть, сначала представляется существующим *вне бога*; но, так как это отношение есть *его* деятельность, то обладание этим отношением внутри себя есть некоторый момент его самого, его внутренней природы. Так как связь бога с миром есть некое определение внутри него самого, то инобытие единого, двойность, отрицательное, различие и вообще определение себя представляет собою по своему существу момент, который мы должны мыслить находящимся внутри него, или, иначе говоря, бог раскрывает себя в самом себе, полагает, следовательно, внутри себя отличные друг от друга моменты. Это различие внутри самого себя, его конкретная природа, и есть та точка, где в себе и для себя сущее связано с человеком, с делами мира, и где последние опосредствуются с ним. Мы говорим бог сотворил человека, вселенную. Это — некое определение его внутри самого него и вместе с тем точка, где конечное начинается, коренится в самом боге. Таким образом, то, что впоследствии представляется конечным, еще имеет, стало быть, свое зарождение в самом себе; это — особенные идеи,

вселенная в самом боге, божественная вселенная, в которой бог начал различать себя и находится в связи с брэнной вселенной. Тем, что мы представляем себе бога конкретным, мы непосредственно утверждаем, что в нем самом существует некая божественная вселенная.

Так как формации божественного как природные и политические явления отделились от истины, и земной мир представлялся людям неистинным, то, в-четвертых, человек познал бога в духе, познал, что предметы природы и государство не являются, как в мифологии, теми формами, в которых существует бог, а форма его существования находится в нем самом, как некий умопостигаемый мир. Несчастье римского мира состояло в том, что он абстрагировался от всего того, в чем дотоле человек находил свое удовлетворение. Это удовлетворение имело своим источником как раз то пантеистическое воззрение, согласно которому человек в предметах природы, как, например, в воздухе, огне, воде и т. д., а затем, в своих обязанностях, в политической жизни государства находил свою истину и величайшее. Теперь же, напротив, когда мир скорбел о своем настоящем положении, наступило отчаяние, неверие в эти формации конечного мира природы и в нравственный мир государственной жизни; человек изменил этой формации действительности во внешней и нравственной природе. Состояние, которое называют жизнью человека в единстве с природой и в котором человек видит бога в природе, потому что он находит в ней свое удовлетворение, теперь прекратилось. Единство человека с миром, таким образом, нарушено, дабы оно было восстановлено в высшем виде, дабы мир был принят в бога как умопостигаемый мир. Отношение человека к богу определяется, таким образом, как порядок спасения в культе, но, в особенности, как философия, причем ясно сознают, что цель заключается в том, чтобы сделать отдельного человека способным принадлежать к этому умопостигаемому миру. Как именно человек мыслит себе свое отношение к богу, это определяется главным образом тем, как человек мыслит себе бога. Неверно, хотя теперь это часто утверждают, будто для того, чтобы познать это отношение, вовсе не нужно познать бога. Так как бог есть начало начал, то он определяет это отношение, и поэтому, чтобы знать, какова истинная суть этого-отношения, нужно знать бога. Так как, следовательно, мышление дошло в своем шествии до отрицания природного, оно теперь начинает искать истинного не в чем-то, что каким-то образом существует, а готово снова выйти из своего углубления в себя, чтобы перейти к некоему истинно объективному, черпающему свое определение из собственной природы мышления.

Таковы основные моменты той точки зрения, которую мы теперь должны рассмотреть, и философия неоплатоников исходит из этой точки зрения. Прежде, однако, чем перейдем к ним, мы должны мимоходом сказать кое-что о Филоне Иудее и упомянуть о некоторых моментах, которые мы встречаем в истории церкви.

А. ФИЛОН

Филон, ученый александрийский еврей, жил до и после рождения Христа при первых римских императорах. Он, говоря точнее, родился на двадцать лет раньше Христа, но пережил его. У него мы впервые видим появление этого поворота всеобщего сознания как философского сознания. При Калигуле, в глазах которого Апион своими писаниями сильно очернил евреев, он отправился на старости лет в Рим в качестве посла своего народа, чтобы дать римлянам более выгодное представление о евреях. Сообщение, что он приехал в Рим также и при императоре Клавдии и там познакомился с апостолом Петром, легендарно.

Филон написал ряд произведений, многие из которых еще сохранились. Назовем, например, *«О сотворении мира»*, *«О наградах и наказаниях»*, *«О приносящих жертву»*, *«Об аллегориях закона»*, *«О сновидениях»*, *«О том, что бог неизменен»* и т. д. Они вышли в свет in folio в Франкфурте в 1691 г., и затем были изданы Пфейфером в Эрлангене. Филон был известен своими большими познаниями и был очень хорошо знаком с произведениями греческих философов.

Характерным для него было в особенности следование платоновской философии и, кроме того, старание показать, что философия содержится в священном писании евреев. Так как он истолковывал историю еврейского народа философически, то содержащиеся в Библии рассказы потеряли для него непосредственное значение действительно происшедших событий. Он всегда вкладывает в них мистический и аллегорический смысл, находит Платона в Моисее; короче говоря, Филон обнаруживает то же стремление, которое мы встречаем у александрийцев, находивших философские учения в греческой мифологии. Его идеи содержат в себе природу духа, выраженную в элементе мышления, хотя и не постигнутую в этом элементе, — причем это выражение еще оставалось вместе с тем в высшей степени печистым, многообразно перемешанным с образами воображения. Дух философии заставил евреев искать в своих священных книгах более глубокого спекулятивного смысла подобно тому, как он заставил язычников искать такого смысла в Гомере и народной религии, и евреи стали

изображать свои религиозные писания как законченные системы божественной мудрости. Таков характер эпохи: рассудочное в представлениях уже больше не могло устоять. Основной чертой этого способа толкования является то, что, с одной стороны, представление еще прилепляется к формам действительности. Но так как высказываемое этими формами лишь непосредственно уже перестало удовлетворять, то, с другой стороны, возникло стремление понимать их *глубже*. Хотя внешние рассказы в еврейской и языческой религиях служили авторитетным свидетельствованием и исходным пунктом познания истины, люди той эпохи все же пришли к мысли, что истина не может быть дана извне. Таким образом, они, как говорится, вчитывали в исторические части священного писания, или вычитывали из них свои толкования, и это, думали они, более истинное представление, ибо нельзя утверждать о божественной книге, автором которой был дух, что в ней не содержалась эта духовность. Однако, важно знать, имеется ли в этой книге духовное содержание глубоко или на поверхности. Итак, если даже человеку, написавшему книгу, не приходили на ум эти мысли, то они все же невыявленно содержатся во внутренней стороне сути сказанного (*im intensiven des Verhältnisses*). Вообще, большая разница между тем, что в ней *заключается*, и тем, что в ней *высказано*. В истории, искусстве, религии всегда важно достигнуть того, чтобы то, что в них содержится скрыто, было также и выявлено; существенная работа духа состоит всецело и исключительно в осознании того, что скрыто содержится в них. А затем мы должны еще сказать, что если даже из какой-нибудь формации: из религии и т. д., и нельзя *вышелушить* для сознания то, что в них скрыто содержалось, мы все же не можем сказать, что этого не было в человеческом духе: в сознании этого не было, в представлении также не было, но оно все же было в глубине человеческого духа. С одной стороны, определенное осознание мысли есть *вкладывание*, *вчитывание*, но с другой стороны, это — также и не *вчитывание*. Филоновская манера толкования носит преимущественно такой характер. Прозаическое исчезло и, таким образом, у авторов *последующих* эпох чудеса представляют собою нечто обыкновенное, так как перестали требовать, чтобы внешняя связь событий выступала согласно своей необходимости. Основные представления Филона, — а только их мы и должны рассматривать — состоят приблизительно в следующем.

1. Главной задачей является для Филона познание бога. Относительно этого пункта он говорит, *60-первых*: бога можно знать лишь глазами души, посредством созерцания (*ὁρασις*); он называет это также

восхищением, экстазом, воздействием бога; эти выражения мы встречаем теперь часто. Для этого душа должна оторваться от тела, отказаться от чувственной сущности и вознестись к чистому предмету мысли, где она ближе к богу. Мы можем это назвать неким умопостигаемым созерцанием. Но он затем говорит также, что бог не может быть познан и глазами души. Последняя может только знать, что он *существует*, но не может знать, что он такое. Его сущность есть *первосвет*¹. Филон здесь говорит всецело на восточный манер, ибо свет здесь, конечно, означает простое, а *познать* означает, напротив, знать нечто как определенное, в самом себе конкретное; следовательно, до тех пор, пока мы не желаем отступить от определения простоты, нам, разумеется, нельзя познать этот первосвет, а так как Филон говорит: «Это единое есть бог как таковой», то ясно, что мы не можем знать, что такое бог.

В христианской религии, напротив, простое представляет собою лишь некий момент, и только целое есть бог-дух.

Филон продолжает: «Начальным является *пространство* вселенной, которую оно объемлет и наполняет. Это существо есть само для себя место и наполнено самим собой. Бог довлеет самому себе, все другое скудно и пусто, и все это он затем наполняет и поддерживает. Сам же он не объемлется ничем, потому что он сам есть единый и все. И точно так же бог живет в прообразе времени (*αἰών*)»², т. е. в чистом понятии последнего. Почему богу нужно наполнять себя собою? Как раз субъективное, абстрактное и нуждается в объекте. Но и вселенная есть также согласно Филону, как и согласно учению Парменида, абстракция, так как она есть лишь субстанция, остающаяся пустой при всей своей наполненности. Абсолютная же полнота есть, напротив, конкретное, а таков только *λόγος*, в котором мы имеем перед собою наполняющее, наполненное и третье, состоящее из обоих них.

2. К этому Филон прибавляет, *во-вторых*: «Подобием и отблеском бога является мыслящий разум (*λόγος*), первородный сын, миродержец и правитель. Этот *λόγος* есть совокупность всех идей; напротив, сам бог как единое, как таковой, есть лишь чистое бытие (*τὸ ὄν*)»³

¹ *Phil.*, De confusione linguarum, p. 358; De special. legib. II, p. 806, 807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 303, 417, 418; Quis rer. divin. haeres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, pp. 301, 302; De monarchia, I, p. 816; De nominum mutatione, p. 1045; De Cherub., p. 124; De somniis, p. 57.

² *Phil.*, De somniis, p. 574, 575; Liber legis allegoriarum, I, p. 48; Quod Deus sit immutabilis, p. 298.

³ *Phil.*, De mundi opificio, p. 4—6; De agricultura, p. 195; De somniis, p. 597, 599.

— это выражение употреблял также и Платон. Собственно говоря, в этом уже заключается противоречие, ибо подобие может изображать собою лишь то, что представляет собою предмет, подобием которого оно является. Следовательно, если образ конкретен, то мы должны понимать как конкретное также и то первоначальное, подобием которого является образ. Впрочем, раз Филон решил давать имя бога лишь изначальному свету или чистому бытию, то с его стороны последовательно утверждать, что только *сын* может быть познан. Ибо в качестве такого чистого бытия бог есть лишь абстрактное существо или, иными словами, есть лишь свое понятие, и совершенно правильно, что душа не может познать, *что такое* это бытие, так как оно именно и есть лишь пустая абстракция. Мы можем познать, следовательно, лишь одно, а именно, что *чистое существо* представляет собою лишь абстракцию, есть, следовательно, нечто ничтожное, а не истинный бог. Можно таким образом сказать о боге как о *едином*, что мы знаем о нем единственно лишь то, что он *существует*. Познание есть знание о конкретной определенности в самом себе живого бога. Следовательно, если мы желаем познать бога, то мы должны причислить к бытию как к первому также и другой момент; первое, взятое само по себе, недостаточно и столь же абстрактно, как если бы сказали: бог-отец, т. е. нераскрытый единый, этот лишенный определений внутри себя, который еще не творил; но к первому моменту должен присоединиться другой, а именно, его определение и различение себя внутри самого себя, порождение. Рожденное есть его другое, которое вместе с тем находится в нем, также принадлежит ему, и есть, следовательно, момент самого него, если мыслить бога конкретным и живым; это — то, что Филон здесь называет логосом. В христианской религии имя бога не прилагается исключительно к сущности, а *сын* понимается в ней как определение, которое само принадлежит к истинной сущности бога. То, что бог есть, он, следовательно, есть лишь как дух, а это значит, что он есть единство этих моментов.

Различия бога, следовательно, именно и составляют согласно Филону само разумение (λόγος), которое согласно дальнейшему его разъяснению есть господствующий ангел, архангел (ἀρχάγγελος), царство мысли, содержащее в себе определенность. Это — человек как небесный человек. *первочеловек*, которого мы встречаем также под названием мудрости (σοφία), а также под названием Адама Кадмона, восхода солнца, — человек в боге. Это разумение делится затем на *идеи*, которые Филон называет также *ангелами* или посланцами (ἄγγελοι). Этот способ понимания еще не является пониманием в чистой мысли,

ибо в него еще вплетены образы воображения. Момент, делающий это понимание определенным, появляется лишь там, где бог рассматривается как *деятельность*, чем бытие еще не было. Сам этот λόγος есть поэтому первый, находящийся в покое мир мысли, хотя в нем уже есть различия. Но затем имеется второй λόγος, производящий, логос как речь (λόγος προφατικός). Этот логос есть действительность, миротворение, точно так же как первый логос есть сохранение мира, его постоянное разумение. Слово всегда рассматривалось как проявление бога, потому что оно не телесно; в качестве звука оно преходяще и тотчас же исчезает: его существование, следовательно, имматериально. «Произнесши слово, бог тотчас же сотворил, ничего не делая в промежутке между этими двумя актами» — сотворенное остается чем-то идеальным, подобно речи. «Если мы желаем указать более истинное учение, то мы должны сказать, что голос есть *создание бога*»¹.

Этот логос есть вместе с тем *учитель* мудрости. А именно, предметы природы лишь *удерживаются* в повиновении своим законам, самостоятельные же существа также и *знают* об этих законах, и это есть мудрость. Таким образом, λόγος есть *первосвященник*, являющийся посредником между богом и людьми, *дух* божества, поучающий людей, — есть именно самосознательное возвращение бога в самого себя, в первое единство изначального света. Это — сам чистый умопостигаемый мир истины, который есть не что иное, как слово бога².

3. В-третьих, так как мысль дошла до отрицательности, то этому идеальному миру противостоит *чувственный*, существующий мир. Первоначалом этого мира у Филона, как и у Платона, является материя, отрицательное (μη ὂν)³. Точно так же как бог есть бытие, так ее сущность есть небытие: это — не ничто, примерно как мы говорим, что бог сотворил мир из ничего; небытие, противоположность бытия, само есть нечто положительное, столь же положительное, как и бытие. Оно существует, поскольку в него влагается некое подобие того, что в себе истинно. Филон правильно понимал, что проти-

¹ Phil., Leg. allegor. I, p. 46 et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586, 588; De confus. ling., p. 341, 345; Enseb. Phaep. ev. IIV, C. 13; De vita Mosis, III, p. 672; De sacrif. Abel, p. 140.

² Buhle, Lehrbuch. d. Gesch. d. Phil., Pt. IV, p. 124; Phil., De munbi opificio, p. 5.

³ Phil., De mundi opificio, p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (Buhle, ibid., p. 125).

воположное бытию столь же положительно, как и бытие. Тому, кому это кажется *несообразным*, мы должны напомнить о том, что, собственно говоря, когда мы полагаем бытие, то мышление, нечто весьма положительное, представляет собою *ничто бытия*. Но более точного развития этой мысли, а именно, понятия этой противоположности и перехода бытия в небытие, мы не видим у Филона. Нужно сказать вообще, что эта философия есть не столько метафизика понятия, или, иначе говоря, самого мышления, сколько философия, в которой дух является лишь в чистом мышлении, не выступает здесь в форме представления, но в которой понятия и идеи еще представлены как самостоятельные лики. Так, например, Филон говорит: «Слово божие сотворило вначале небо, состоящее из чистейшего бытия и служащее местопребыванием чистейших *ангелов*, не являющихся нам и не открывающихся внешним чувствам» — они открываются лишь мысли; это идеи. «Раньше всего другого, что есть в умопостигаемом мире, творец создал нетелесное небо и нечувственную землю и идею воздуха и пустого; затем он создал нетелесную сущность воды и некий нетелесный свет и некий нечувственный прообраз (*ἀρχέτυπος*) солнца и всех звезд»¹; чувственный же мир есть отображение этого нетелесного мира. Далее Филон следует в своем изложении как своему первоисточнику мosesовой книге Бытия. В ветхозаветном рассказе о сотворении мира на третий день сотворены растения, травы, деревья, на четвертый день — светила в тверди небесной, солнце и луна. Филон говорит поэтому (*De mundi opificio*, p. 9, 10), что на четвертый день небо украсилось неким числом, четырьмя, четверицей, самым совершенным числом и т. д. Таковы основные положения философии Филона.

В. КАББАЛА И ГНОСТИЦИЗМ

Как каббалистическая философия, так и гностическая теология имели своим предметом те же самые представления, которые мы встречаем у Филона. Первым является также и для них сущее, абстрактное, непознанное, не имеющее имени, а вторым — раскрытие, конкретное, то, что в порядке эманации выступает позднее. Но отчасти мы находим в этих учениях также и возвращение к единству. Это возвращение мы встречаем преимущественно у христианских философов, и оно принимается ими как нечто третье, являющееся делом логоса. Так, напри-

¹ *Phil.*, *De mundi opificio*, p. 5 — 6 (*Brucker Hist. crit. phil.*, T. II, p. 802, 803).

мер, у Филона *мудрость, учитель, первосвященник* есть то, что в созерцании бога приводит третье обратно к первому.

1. Каббалистическая философия

Каббалой называется сокровенная мудрость евреев, к которой, однако, примешалось много мутных представлений, и точно так же в рассказах о происхождении каббалистических учений есть много вымышленного. Говорят, что она содержится в двух книгах, в «Иецира» (Сотворение) и «Зогар» (Блеск). «Иециру», главную из этих двух книг, приписываемую некоему равви Акиба, собирается издать в более полном виде живущий во Франкфурте г. фон Майер. В этой книге есть некоторые довольно интересные всеобщие основные определения и эта лучшая ее часть представляет собою идеи, которые частью восходят к Филону, но они получили здесь больше характер представлений, обращающихся к воображению, и часто впадают в фантастику. Эта книга, несомненно, не такого древнего происхождения, как это уверяют поклонники каббалы. Они, именно, рассказывают, что эта небесная книга была дана Адаму, чтобы она служила ему утешением после его грехопадения. Она представляет собою смесь астрономии, магии, медицины и пророчеств. Прослеженные исторические нити показывают, что этой книгой пользовались в Египте. Акиба жил вскоре после разрушения Иерусалима и участвовал в бунте евреев против Адриана (117—138), в продолжение которого они собрали армию в двести тысяч человек, чтобы отстаивать дело Бар-Кохбы как мессии. Но восстание было подавлено и с равви живьем содрали кожу. Вторая книга по уверению поклонников каббалы имела своим автором ученика равви Акибы Симона бен Йохаи, которого называли великим светочем, искрой Моисея¹. Обе книги переведены в семнадцатом веке на латинский язык. Израелит, обладавший спекулятивным умом, равви Авраам Коген Ирира написал также книгу под названием «Врата неба» (*Porta coelorum*). Эта книга более поздняя; она написана в пятнадцатом веке, и в ней уже имеются ссылки на арабов и схоластиков. Таковы *источники* высокой каббалистической мудрости.

До появления каббалы, мы не находим у евреев ни малейшего следа представления о боге как о световом существе, о его противоположности тьме и о зле, находящемся в войне со светом, не находим никакого представления о добрых и злых ангелах, об отпадении злых

¹ *Brucker, Hist. crit. phil., T. II, p. 834—840, 924—927.*

ангелов от бога, их осуждении, их пребывании в аду, о грядущем страшном суде над добрыми и злыми, о греховности плоти. Только здесь евреи впервые начинают простираť свои мысли за пределы своей действительности, только здесь начинает им открываться мир духа, или по крайней мере, мир духов, так как раньше евреи заботились лишь о себе, были всецело поглощены мыслью о своем грязном повседневном существовании, гордыней и заботой о сохранении себя и своего потомства как народа.

Что же касается более определенного содержания каббалы, то оно состоит в следующем.

Единица признается первоначалом всех вещей, и она же есть источник, из которого происходят все числа. Подобно тому как числовая единица сама не есть число, точно так же обстоит дело с богом, основой всех вещей, с *энсофом*. Находящаяся в связи с этим пониманием эманация представляет собою действие, исходящее от этой первопричины посредством ограничения вышеуказанного первого бесконечного, границей (*δρος*) которого она является. В этой единой причине содержится все *eminenter* (в превосходной степени), не *formaliter* (формально), а *causaliter* (причинно). Вторым основным моментом является Адам кадмон, первочеловек, *Кетер*, первовозникшее, высший венец, микрокосм, макрокосм, с которым эманировавший мир находится в связи как истечение света. Посредством дальнейшего истечения возникли затем другие сферы или круги мира, и эта эманация представлена в каббале как *потоки света*. Прежде всего возникают десять таких истечений, сефироты, образующие чистый мир ацилут, существующий внутри себя, не подверженный никаким изменениям. Вторым миром является мир *бериа*, он изменчив; третьим миром является оформленный мир *иецира*, чистые духи, помещенные в материю, души звезд, т. е. дальнейшие различения, к которым переходит этот смутный способ философствования. Четвертым в порядке последовательности появляется *сделанный мир* — мир *Асия*. Он — самый низший, мир произрастания и ощущения¹.

2. Гностики

В учении гностиков, распадающихся на многообразные секты, основу образуют сходные определения. Господин профессор Неандер

¹ *Irina*, Porta coelorum, Dissertatio, I, с. 4; с. 6, § 13 etc. 7, § 2, IV, с. 4, s. 99; II, с. 1; V, с. 7, 8; *Tiedeman*, Geist desr speculativen Philosophie, Pt. III, p. 149, 150, 155—157; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., Pt. IV, p. 154, 156, 160, 162.

очень учено собрал и подробно обработал отрывки из их произведений; некоторые формы гностицизма соответствуют тем, которые мы указали выше. Целью их стремлений было познание (γνώσις), поэтому они и названы гностиками.

Одним из самых выдающихся гностиков является Василид. У него также первым является неизреченный бог (θεὸς ἄρρητος) — энсоф каббалы; он, как у Филона, есть сущее (τὸ ὄν), сущий (ὁ ὢν), безымянный (ἄνωμόματος), т. е. *непосредственное*. Вторым является дух (νοῦς) первородный, называемый также λόγος, мудрость (σοφία), приводящее в действие (δύναμις), а в более частном определении — справедливость (δικαιοσύνη) и мир (εἰρήνη). Затем следуют определенные далее начала, которые Василид называет *архонтами*, главами царств духов. Основным в этом движении является опять-таки возвращение, процесс исправления души, экономия *очищения* (οἰκονομία καθάρσεων); душа должна снова возвратиться из материи к мудрости, к миру. Первосущность носит в себе сокрыто, замкнуто все совершенства, но носит их лишь в возможности; только дух, первородный, есть первое откровение сокровенного. И все сотворенные существа также могут сделаться причастными истинной справедливости и порождаемому ею душевному миру лишь посредством связи с богом¹.

Это первое гностики, например Марк, называют также *немыслимым* (ἀεννόητος) и даже несуществующим (ἀνούσιας), тем, что не переходит к определенности, одиночеством (μονότης) и чистой тишиной (συγή); вторым же, следующим за этой первосущностью, являются *идеи, ангелы, эоны*. Их гностики называют понятиями, корнями, семенами частных полнот (πληρῶματα), плодами; каждый эон носит при этом в себе свой собственный мир².

У других гностиков, например у Валентина, первое носит также название «завершенного эона в невидимых и не могущих быть названными высотами» или называется *неисследимым, первоосновой абсолютной бездной* (ἄβυσσος, βῦθος), в которой все существует как снятое. Они называют его также тем, что существовало еще до начала (πρόαρχη), до отца (προπάτωρ). Деятельный переход единого они называют раскрытием, разворачиванием (διάθεσις) этой бездны, и этот дальнейший процесс называется у гностиков также действием непостижимого, которым он делает себя постижимым (κατάληψις τοῦ ἀκατάληπτου). Это

¹ Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10, 33—34; Phil., De nominum mutat., p. 1046.

² Neander, Genetische Entwicklung etc., S. 168, 170, 171.

постижение мы встретили также и у стоиков. Понятия суть эоны, частные развертывания. Второе начало называется также ограничением (*ὄρος*), а поскольку жизненное развитие понимается гностиками более определенно как развертывающееся в противоположности, это развертывание определяется ими как нечто, содержащееся в двух началах, выступающих в форме мужского и женского начал. Одно есть исполнение другого, каждое из них имеет свое дополнение (*σύζυγος*) в другом; из их соединения (*σύνθεσις, συζυγία*), которое лишь и есть реальное, получают наполнения. Совокупность этих наполнений составляет вообще мир эонов, общее заполнение бездны, которая поэтому, поскольку различное в ней еще пока что запечатлено, сокрыто, называется также гермафродитом, мушино-женщиной (*ἀρρενῶθηλος*) ¹, это — нечто сходное с той теорией, которую, как мы видели выше, задолго до гностиков выдвигали уже пифагорейцы.

Птоломей приписывает *бездне* два *соединения* (*συζύγους*) и два *разделения*, которые предполагаются проходящими через все существующее, *волю* и *разумение* (*θέλημα καὶ ἔννοια*). Здесь появляются запутанные, пестрые формы: основное определение остается, однако, повсюду одним и тем же, и главными формами являются *бездна* и *раскрытие*. Откровение, полученное с небес, гностики понимают также как *славу* (*δόξα, schechinah*) божью, как небесную мудрость, которая сама есть некое созерцание бога, как *непорожденные силы*, которые находясь вокруг него, сами излучают ярчайший свет. Этим идеям гностики преимущественно дают название бога, который поэтому и называется ими *многоименным* (*πολυώνυμος*) *демиургом*. Это — явление, определение бога ².

Все эти формы получают у гностиков характер смутных представлений, но имеют, однако, своим основначалом одни и те же определения, и лежащая здесь в основе всеобщая потребность представляет собою как раз некую глубокую потребность разума, а именно, потребность определить и понять существующее в себе и для себя как конкретное. В мои намерения, однако, входило только упомянуть вкратце об этих формах, чтобы указать на их связь с всеобщим.

С. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В более философской форме и лучше постигнутой выступает единство самосознания и бытия в александрийской школе, представляющей

¹ Neander, Genetische Entwicklung etc., S. 94—97.

² Ibid., Genetische Entwicklung etc., p. 160, 10—13; Phil., Quod Deus sit immut., p. 304.

собою в этом круге идей основной образ и, значит, философию в собственном смысле этого слова. Александрия издавна и, в особенности, благодаря Птолемею, сделалась главным местопребыванием наук. Здесь как в своем центре соприкасались, проникали друг в друга и перемешивались в многообразных формах и образованиях все религии, все мифологии восточных и западных народов, а также и их исторические судьбы. Здесь сравнивали религии друг с другом, и в каждой из них отчасти искали, находили и отбирали те черты, которые содержались также и в других, отчасти же и главным образом вкладывали в представления этих религий более глубокий смысл и придавали им более всеобщее аллегорическое толкование. Это стремление, несомненно, породило в результате очень много и темного и путанного. Более чистым продуктом этой тенденции является александрийская философия. Объединение философских учений должно было лучше удался, чем вышеуказанные объединения, которые, что касается религиозных воззрений, оказывались неизбежно лишь путанными и неясными порождениями еще не понимающего себя разума. Ибо так как через всю философию проходит одна идея, то она снимает своими собственными силами ту особенную форму, которую она приняла, ту односторонность, в виде которой она высказывается. В скептицизме была достигнута эта отрицательная сторона процесса; ибо в нем, как мы видели, были сняты определенные модусы бытия, в которых было положено абсолютное.

Так как тот вид философии, который возник в Александрии, придерживался не какой-нибудь одной из более древних философских школ, а признавал, что различные системы философии и, в особенности, пифагорейское, платоновское и аристотелевское философские учения, представляют собою нечто единое, одну философию, то ее часто объявляли *эклетицизмом*. Брукер (*Hist. crit. phil.*, Т. II, p. 193), насколько я знаю, был первым, давшим ей это название, и повод к этому ему дал Диоген Лаэртский, так как последний (*Præmium*, § 21) говорит об одном жившем в Александрии философском писателе по имени Потамон, что он не так давно (πρὸ δλόγος) выбрал из различных философских систем основные положения и лучшие учения. Диоген приводит затем несколько положений этого учения Потамона и говорит, что последний изготовил эклектическую философию. Однако, эти почерпнутые из учений Аристотеля, Платона, стоиков положения, не представляют никакого значения, и мы в них не находим того, что характеризует александрийцев. Диоген в самом деле и жил раньше александрийской школы. Потамон же согласно Свиде (s. v. Ποτάμων,

Т. III, р. 161) был учителем пасынков Августа, а для учителя принцев эклектизм совершенно целесообразен. И вот, так как этот Потамон был александрийцем, то Брукер применил к александрийской философии кличку *эклектизма*; но это по существу несправедливо и вместе с тем неисторично. *Эклектизм* есть нечто очень плохое, если понимать его в том смысле, что он без последовательности заимствует из одного философского учения какие-нибудь одни положения, а из другого учения — другие, т. е. представляет собою нечто похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи. Такой эклектизм не дает ничего другого, кроме поверхностного агрегата. Такого рода эклектиками являются либо вообще необразованные люди, в головах которых умещаются рядом противоречивейшие представления, причем они никогда не сопоставляют друг с другом своих мыслей и не сознают их противоречивости, — либо люди благоразумные, делающие это сознательно и полагающие, что они достигнут наилучших результатов, если они из каждой системы будут брать хорошее, как они это называют, и, таким образом, они приобретают сумму различных мыслей, в которых есть все хорошее, а недостает только одного — последовательности мышления и, стало быть, самого мышления. *Эклектическая философия* как раз не выдерживает критики, непоследовательна; но александрийская философия вовсе не такова. Во Франции представителей александрийской философии называют и поныне эклектиками. В этой стране, где *systeme* равнозначно односторонности и где чувствуют необходимость в каком-нибудь определенном названии, которое звучало бы менее всего подозрительно, менее всего напоминало бы о системе, могут находить эту кличку сносной.

Но в лучшем смысле этого слова можно, пожалуй, назвать представителей александрийской философии эклектическими философами, или, вернее, это вообще лишнее слово в применении к ним. А именно, александрийцы клали в основание платоновскую философию, но пользовались вместе с тем вообще теми успехами, которые философия сделала после Платона благодаря Аристотелю и всем следующим философским системам, в особенности, стоицизмом, или, можно сказать, они возобновили эти учения, но снабдили их всем тем, что дала более высокая ступень образованности. Поэтому, мы у них и не находим *опровержения* приводимых ими взглядов философов. Одной из характерных черт этой высшей ступени образованности является главным образом тот более глубокий принцип, гласящий, что абсолютная сущность должна быть понимаема как самосознание; что в том-то и состоит ее сущность, что она есть самосознание; что она по-

этому находится в единичном сознании. Этого не следует понимать так, будто бог есть, как обычно говорят, дух, остающийся вне мира и вне самосознания, а следует понимать в том смысле, что его существование как сознающего себя духа именно и есть само действительное самосознание. Платоновское всеобщее, содержащееся в мышлении, получает поэтому тот смысл, что оно как таковое именно и есть сама абсолютная сущность. В высшем смысле перед нами, стало быть, дальнейшая стадия понимания идеи, характеризующаяся тем, что эта точка зрения конкретно спаивает воедино предшествовавшие начала, содержащие в себе лишь отдельные односторонние моменты идеи. Это именно есть более глубокое познание философской идеи, которую знают конкретной внутри себя, так что более абстрактные принципы содержатся в более глубокой форме идеи. Ибо после предшествовавшего расхождения должно было от времени до времени наступать признание тождества, существующего в себе и, следовательно, понимание, что различие обладает значимостью лишь как форма. Так, например, и Платон сделался *эклектиком*, так как он объединил Пифагора, Гераклита и Парменида, и в этом смысле и александрийцы *электики*, потому что они тоже были как пифагорейцами, так и платониками и аристотеликами. Здесь только то неудобство, что это выражение всегда тотчас же приводит на ум представление о *подбирании, выборке*.

Таким образом, все прежние философские учения могли найти себе место в александрийской философии. Птоломеи привлекали к себе в Александрию ученых отчасти благодаря тому, что они сами интересовались наукой, отчасти же созданными ими учреждениями, и, таким образом, этот город сделался средоточием науки. Птоломеи основали знаменитое обширное александрийское книгохранилище, для которого был сделан также перевод Ветхого завета. Цезарь разрушил эту библиотеку, но она была затем воссоздана. В Александрии был также *музей*, или то, что теперь носит название академии наук, где философы и ученые получали жалованье и ничем не должны были заниматься, кроме как науками. В позднейшую эпоху такие же учреждения были созданы и в Афинах; в них не отдавали предпочтения какому-нибудь определенному философскому учению, и каждая философская школа обладала своим собственным публичным учреждением¹. Таким образом, неоплатоническая философия возникла частью рядом с другими философскими учениями, частью же на развалинах этих учений и затмила все другие, пока, наконец, она не поглотила все прежние

¹ Ср. Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, с. 195—200.

системы. Она, таким образом, не составляла своей собственной философской школы, на манер предшествовавших ей учений, а соединив их все в себе, она главным образом отличалась тем, что сделала предметом своих занятий изучение Платона, Аристотеля и пифагорейцев.

С этим изучением названных систем неоплатоники соединяли истолкование произведений этих философов, стремившееся показать единство их философских идей, и главнейший способ¹ изучения и разработки философских проблем *неоплатоническими* учителями состоял именно в том, что они объясняли различные философские произведения и, в особенности, произведения Платона и Аристотеля или давали краткие очерки их философских учений. Эти комментарии к древним философам давались в лекциях или в книгах, и многие из них еще сохранились для нас; они частью превосходны. Произведения Аристотеля комментировал Александр Афродисийский, Андроник Родосский, Николай Дамасский и также Порфирий, а произведения Платона комментировали Нумений, Максим Тирский. Другие александрийцы комментировали Платона так, что давали вместе с тем прочие философемы или философские системы и очень успешно схватывали точку единства различных форм (Weisen) идеи. Лучшие комментарии принадлежат этой эпохе; большинство произведений Прокла представляют собою в сущности комментарии к отдельным диалогам Платона и т. д. Эта школа отличается, в частности, еще тем, что она признавала спекулятивное мышление действительным божественным бытием и жизнью и поэтому представляет его как *мистическое и магическое*.

1. Аммоний Саккас

Аммоний Саккас, т. е. носитель мешков, считается одним из первых или знаменитейших учителей этой школы. Он умер в 243 г. н. э.¹ Но от него не осталось никаких произведений и мы не имеем также никаких сведений о его философии. Среди многочисленных его учеников было немало таких, которые прославились в области других наук, например, Лонгин и Ориген; однако, неизвестно, есть ли этот Ориген знаменитый отец церкви или другой. Но как философ знаменитейшим учеником Аммония был Плотин, и теперь еще существующие произведения которого являются главным источником, из которого мы черпаем наше знание о неоплатонической философии. Позднейшие авторы приписывают эту стройную систему философии собственно учителю и называли ее философией Аммония,

¹ Brucker, Hist. crit. phil., T. II, p. 205, 213—214.

2. Плотин

Так как ученики Аммония по желанию своего учителя дали слово не излагать его философии в писанной форме, то и Плотин начал писать лишь на старости лет или правильнее даже, что сохранившиеся его произведения изданы после его смерти Порфирием, который был одним из его учеников. Его биографию дал нам тот же Порфирий. В этой биографии бросается в глаза та особенность, что точные указания об обстоятельствах жизни Плотина перемешаны в ней с массой рассказов о чудесных происшествиях. Это была, правда, эпоха, в которой чудесное играло известную роль. Но, знакомясь с чистым философствованием, с чистым умонастроением такого человека, как Плотин, мы не можем достаточно надивиться по поводу подобных рассказов.

Плотин был египтянином и родился в Ликополе при императоре Септимии Севере в 205 г. н. э. После того как он уже посетил многих философских учителей, он сделался меланхоличным и задумчивым. На двадцать восьмом году жизни он пришел к Аммонию, нашел себя здесь, наконец, удовлетворенным и слушал его лекции в продолжение одиннадцати лет. Так как в то время стало общераспространенным высокое представление об индусской и браманской мудрости, то Плотин отправился с армией императора Гордиана в Персию, но поход оказался очень неудачным, и Плотин не достиг своей цели, ему с трудом удалось спасти свою собственную жизнь. В сорок лет он поехал в Рим и оставался там в продолжение еще двадцати шести лет до самой своей смерти. В Риме он по внешности вел странный, бросающийся в глаза образ жизни, воздерживался по старому пифагорейскому обычаю от мяса, часто налагал на себя посты и носил также древнепифагорейскую одежду. Но как лектор он достиг великого уважения среди всех сословий. Тогдашний император Галлиен, который, как и его супруга, был очень высокого мнения о Плотине, был, как рассказывают, склонен предоставить в его распоряжение город в Кампании, в котором Плотин намеревался осуществить платоновскую республику. Но министры императора воспрепятствовали приведению в исполнение этого плана, и они поступили в данном случае очень благоразумно, ибо при том внешнем положении, в котором тогда находилась римская империя, и при полном изменении духа людей, происшедшем со времени Платона, изменении, в результате которого необходимо должно было получить общее господство другое духовное начало, это было бы предприятием, которое послужило бы

к гораздо меньшей чести платоновской республики, чем во времена Платона. Проницательности Плотина делает мало чести уже одно то, что он возымел эту мысль; мы, однако, не знаем в точности, входило ли в его план только основание платоновского государства или же он имел в виду расширение или видоизменение платоновской схемы. Подлинно платоновское государство было именно в то время противно природе вещей, ибо оно представляет собою свободное, самостоятельное государство, а его город не мог быть таковым в пределах римской империи. Плотин умер в Риме на шестьдесят шестом году своей жизни в 270 г. н. э.¹

Произведения Плотина писались им преимущественно по случаю, как ответ на предложенные его слушателями вопросы. Он их написал в последние шестнадцать лет своей жизни, и лишь позднее они были отредактированы Порфирием. Плотин как преподаватель придерживался того метода неоплатоников, который мы изложили выше, а именно, комментировал в своих лекциях различные более древние философские произведения. Произведения Плотина носят название «Эннеад». Они распадаются на шесть таких Эннеад и каждая из последних содержит девять отдельных исследований. Вместе они таким образом составляют пятьдесят четыре исследования или книги, которые в свою очередь распадаются на многочисленные главы. Это, следовательно, широко разветвленное произведение. Однако, эти книги не образуют связного целого, а, собственно говоря, в каждой из них ставятся и рассматриваются философски особые вопросы и поэтому утомительно прочесть их с начала до конца. Первая Эннеада посвящена преимущественно моральным темам. В первой книге ставится вопрос, что такое животное и что такое человек, вторая книга имеет своим предметом рассмотрение добродетелей, третья книга трактует диалектику, четвертая — блаженство (*περὶ εὐδαιμονίας*), пятая исследует вопрос, состоит ли блаженство в растягивании времени (*παράτασις χρόνου*), шестая говорит о прекрасном, седьмая — о высшем (*πρωτου*) благе и о других благах, восьмая разрешает вопрос, откуда происходит зло, девятая имеет своим предметом вопрос о разумном уходе из жизни. Другие Эннеады носят метафизический характер. Порфирий говорит в своей «Жизни Плотина» (pp. 3 — 5, 9, 17 — 19), что они неровны. Двадцать одну книгу Плотин написал до того, как он (Порфирий) пришел к не-

¹ *Porfirius*, Vit. Plotini (Praemissa Ennead, Plot.; Basil.; 1580) p. 2 — 3, 6—8; *Brucker*, Hist., crit. phil., T. II, p. 218—221; *Tiedeman*, Geist der specul. Phil., Bd. III, S. 272; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, c. 306.

му, а именно, до того, как Плотину исполнилось пятьдесят девять лет, а двадцать четыре в этом и в пяти следующих годах своей жизни, в те годы, которые Порфирий провел у него в качестве ученика. Во время пребывания Порфирия в Сицилии, Плотин в последние годы перед своей смертью написал еще девять Эннеад, которые слабее остальных. Крейцер готовит новое издание Плотина. Изложение в Эннеадах трудное и менее всего представляет собою систематическое развитие мысли. Дух Плотина парит над каждым отдельным вопросом, и он рассматривает его в манере рассуждения и диалектически, но сводит все эти вопросы к одной идее. В отдельности можно привести из сочинений Плотина много прекрасного. Однако, так как в его произведениях известные основные мысли повторяются бесконечно часто, то чтение их имеет в себе нечто утомительное. А так как манера изложения Плотина характеризуется тем, что частное, с которого он начинается, всегда спускается на всеобщее, то можно из нескольких книг прекрасно схватить идеи Плотина, и чтение остальных уже не открывает нам какого-либо подлинного поступательного движения мысли. Главным образом у него преобладают платоновские идеи и выражения, но мы также находим у него очень пространные рассуждения в совершенно аристотелевском духе, ибо указанные Аристотелем формы: динамис, энергия и т. д. очень привычные мысли Плотина, и связь между ними составляет существенный предмет его размышлений. Важно главным образом то, чтобы мы не видели в нем философа, устанавливающего противоположности между Платоном и Аристотелем. Следует даже прибавить, что он ввел в свое учение также и логос стоиков.

Дать систематическое изложение его философии очень трудно. Ибо Плотин не заботится о том, чтобы подобно Аристотелю постигать предметы в их специальной определенности, а для него более всего важно выдвинуть в противоположность их видимости то, что в них субстанциально. Основной, характерной чертой Плотина является высокое, чистое воодушевление, восторг перед воспарением духа к добру и истине, к существующему в себе и для себя. Он твердо держится за познание, за чисто идеальное, за интеллектуальную мысль, которая является в себе жизнью, а не нема и замкнута. Вся его философия представляет собою, с одной стороны, *метафизику*; однако, с другой стороны, господствующей в ней тенденцией является не столько забота о том, чтобы объяснить, истолковать и понять то, что заставляет признать себя действительностью, не столько стремление показать положение и способ возникновения предметов, дать, например, дедукцию материи, зла, сколько отвлечение духа от этого внешнего и отве-

дение ему подобающего места посреди простой ясной идеи. Весь тон его философствования характеризуется, следовательно, стремлением привести человека к добродетели и к интеллектуальному рассмотрению вечного как источника последней, дабы душа достигла в ней блаженной жизни. Плотин затем входит в детали добродетели, поскольку это нужно для очищения души от страстей, от нечистых ложных представлений о зле, о судьбе, а также от неверия, от *астрологии*, *магии* и т. д. Таково приблизительно общее направление его мысли.

Переходя далее к более подробному изложению платоновской философии, мы должны сказать, что здесь нет уже речи, как у стоиков и эпикурейцев, о *критерии* — с этим уже покончено. Здесь настаивают на том, чтобы человек, желающий узнать истину, поместился в центре, вступил в область чистого созерцания, чистого мышления. Следовательно, то, что у стоиков и эпикурейцев было последней целью — единство души с самой собою в состоянии *атараксии* — здесь служит исходным пунктом. Плотин становится на той точке зрения, что человек может пробудить в себе это состояние как некое восхищение (*экстазис*), как он это называет, некую восторженность. Отчасти это слово «экстаз», отчасти же сама суть его философии признавались законным основанием называть Платина *мечтателем* и *фантастом*, и такова общераспространенная репутация этой философии, хотя нужно сказать, что в резком контрасте с этой ее репутацией находится тот факт, что для нее вся истина заключается единственно лишь в разуме и в постижении посредством понятия.

Что касается прежде всего термина *экстаз*, то нужно сказать, что в уме тех, которые называют Платина мечтателем, это слово ничего другого не вызывает, кроме как представления о состоянии, в которое приводят себя сумасшедшие индусы, брамины, монахи и монахини, которые для того, чтобы довести себя до чистого ухода в самих себя, стараются уничтожить в себе всякое представление и всякое видение действительности, так что отчасти это у них некое постоянное состояние, отчасти же, хотя оно и временно, все же в этом непрерывном устремлении взора в пустоту — все равно, представляется ли им эта пустота ярким светом или тьмой — нет никакого движения, никакого различия и вообще отсутствует всякое мышление. Мечтательность помещает истину в некую сущность, находящуюся посредине между действительностью и понятием, в такую сущность, которая не есть действительность и не может также быть постигнута, которая, следовательно, представляет собою создание фантазии. Но от этого Плотин очень далек.

Но, во-вторых, если разобрать по существу, почему именно он получил такую дурную славу, то мы должны будем указать две причины: отчасти это произошло вследствие того, что люди часто называют мечтательностью все выходящее за пределы чувственного сознания или тех определенных рассудочных понятий, которые в своей ограниченности почитаются сущностями, частью же это вызвано его общей манерой говорить о понятиях, духовных моментах как таковых так, как будто бы они были настоящими субстанциями. Плотин именно отчасти вносит чувственные формы, формы представления в мир понятий, отчасти же тянет идеи вниз, вовлекает их в сферу чувственного, пользуясь, например, необходимой связью всех вещей для оправдания магии. Ибо *маг* есть именно человек, приписывающий известным словам, отдельным чувственным знакам всеобщую силу, стремящийся посредством молитв и т. д. внедрить их во всеобщий строй вещей. Но таким всеобщим эти отдельные чувственные знаки и слова являются не сами по себе, по своей природе, а суть лишь нечто данное, или, иначе говоря, всеобщее в мысли здесь еще не сообщило себе всеобщей действительности, между тем как мысль, подвиг героя, есть нечто истинное, всеобщее, действие и средства которого столь же велики и всеобщи. Следовательно, в известном смысле неоплатоники действительно заслужили упрек в фантастичности, и мы в самом деле находим, что в жизнеописаниях великих учителей этой школы, Плотина, Порфирия и Ямвлика, о них, так же как о Пифагоре, рассказывается кое-что такое, что вызывает в нас представление о чудотворстве и колдовстве. И далее, так как они отстаивали веру в языческих богов, то они утверждали относительно поклонения статуям богов, что в этих статуях действительно присутствует божественное и от них исходит божественная сила. Таким образом мы не можем вообще освободить александрийскую школу от упрека, что она верила в чудеса¹. Ибо чудотворство господствовало в продолжение всего этого всемирно исторического периода как среди христиан, так и среди язычников, потому что дух, ушедший во внутреннюю жизнь, преисполненный удивления перед бесконечным могуществом и величием этой внутренней жизни, не принимал во внимание естественную связь событий и очень легко приходил к допущению вмешательства в нее высшей силы. Но философское учение Плотина совершенно далеко от этого. Кроме вышеуказанного совершенно теоретического воззрения на статуи бо-

¹ Ср. *Plotin*, *Ennead*, I, l. 6, c. 7; IV, l. 4, c. 39—43; *Procli*, *Theol. Plat.*, I, p. 69—70 (ed. Aem. Portus, Hamburg, 1618).

гов, мы не найдем в произведениях Плотина ничего такого, что относилось бы к области этих представлений.

Но, разумеется, что тот, кто называет мечтательностью всякий взлет духа к нечувственному, всякую веру человека в добродетель, благородное, божественное, вечное, все религиозные убеждения, тот будет иметь право причислять также и неоплатоников к категории мечтателей. Только в таком случае мечтательность представляет собою пустое слово, которое мы можем услышать лишь из уст представителей сухого рассудка и неверующих во все высокое. Если мы согласимся называть *мечтательностью* воспарение к спекулятивным истинам, противоречащим категориям конечного рассудка, то уж придется согласиться, что и александрийская школа грешила такой мечтательностью, но с таким же правом мы можем признать мечтательностью также и платоновскую и аристотелевскую философские учения. Ибо Плотин несомненно говорит энтузиастически о воспарении духа к мышлению, или, вернее, подлинный, а, значит, и платоновский энтузиазм и есть воспарение в сферу движения мысли. Те, которые убеждены, что абсолютной сущностью в мышлении является не само мышление, всегда говорят о том, что бог находится по ту сторону сознания и что мысль о нем есть понятие о нем, а его существование или действительность есть *нечто совершенно другое*, точно так же как если мы мыслим или представляем себе животное или камень, наше понятие или представление о нем есть *нечто совершенно другое*, чем само это животное, — как будто последнее есть истина. Но речь идет не о *данном* чувственном животном, а о его *сущности*, последняя же и есть его *понятие*. Сущность животного *находится* в чувственном животном не как сущность, а как составляющее нечто единое с предметной единичностью, как представляющей собою некоторое видоизменение этого всеобщего. В качестве сущности она есть наше понятие, которое, в самом деле, исключительно только и представляет собою истину, между тем как чувственное носит только отрицательный характер. Таким образом, наше *понятие об абсолютной сущности* и есть сама сущность, если только оно является понятием абсолютной сущности, а не чего-то другого. Но этой сущностью бог, повидимому, не исчерпывается, ибо он есть не только сущность или свое понятие, но также и свое существование. Его существование как чистую сущность представляет собою наше мышление ее, но его реальным существованием является природа. В этом реальном существовании «я» есть некое мыслящее единичное; оно принадлежит к области этого реального существования как ее момент, но не составляет ее целиком. Мы должны непременно це-

рейти от существования сущности как сущности к существованию как реальному существованию, к существованию как таковому. Как таковое существование бог во всяком случае есть некое потустороннее единичного самосознания, и притом, потустороннее двояким образом: во-первых, как сущность или чистое мышление, и во-вторых, поскольку он как единичное действительное есть природа, находящаяся по ту сторону самосознания. Но именно этот предметный способ существования сам возвращается в сущность или, иначе говоря, единичность сознания преодолевается. Следовательно, на Плотина навлекло упрек в *мечтательности* именно то, что ему пришла на ум мысль, будто сущностью бога является само мышление и она присутствует в последнем. Точно так же как христиане говорили, что он в чувственном виде однажды находился в определенное время и в определенном месте (но, прибавим, вместе с тем признавали, что он продолжает пребывать в своей общине и является ее духом), так и Плотин утверждал, что абсолютная сущность присутствует в мышлении самосознания и присутствует в нем как сущность, или, иначе говоря, утверждал, что само мышление есть божественное.

Отношение между единичным самосознанием и познанием абсолютной сущности Плотин определяет затем ближе (Ennead, VI, 1. 7, с. 35 — 36) следующим образом: душа, отошедшая от телесного и потерявшая все представления кроме представления о чистой сущности, приближается к божеству. Принципом платоновской философии является, таким образом, разум, который существует в себе и для себя. Экстаз, единственно лишь посредством которого познается истинно сущее, Плотин называет (Ennead, VI, 1. 9, с. 11) упрощением души, благодаря которому она переносится в состояние блаженного покоя, потому что ее предмет сам прост и безмятежен. Но что мы не должны представлять себе это упрощение самосознания как некое состояние фантастической мечтательности, это видно сразу из того, что именно это непосредственное знание бога представляет собою *мышление* и *постижение*, а не пустое *чувствование* или, что столь же пусто, *созерцание*. Это, отход души от тела, совершается посредством чистой мысли; мышление есть деятельность и также и предмет. Это, таким образом, есть спокойное отношение без кипения крови или вспышек воображения. А именно, *экстаз* не есть лишь упоение чувства и фантазии, а скорее есть выступление за пределы содержания чувственного сознания. Он является чистым мышлением, находящимся у самого себя и имеющим само себя своим предметом. Плотин часто говорит в чувственных образах об этом состоянии; так, например, он в одном месте говорит:

«Часто, когда я выхожу за пределы тела, пробуждаюсь к самому себе и нахожусь вне другого» — внешнего мира, «когда я нахожусь внутренне у самого себя, обладаю достойным удивления созерцанием и живу божественной жизнью» и т. д.¹ Таким образом, Плотин значительно приближается к этой стороне созерцания; однако, его образный способ выражения также значительно отличается от частью смутных и запутанных мифических представлений. Идея платоновской философии представляет собою, следовательно, интеллектуализм или высокий идеализм, который, правда, взятый со стороны понятия, еще не есть законченный идеализм; однако, то, что Плотин сознат в экстазах, о которых он говорит, представляет собою философские мысли, спекулятивные понятия и идеи.

Что же касается определенной основной мысли Плотина, объективного содержания, зарождавшегося в этом экстазе, в этом пребывании мышления у себя, то это содержание по своим основным моментам представляет собою в общем то, о чем мы уже говорили. Три начала являются для него единое, *οὐς* и душа.

а) А именно, первой абсолютной основой является также и здесь, как у Филона, чистое бытие, неизменное, основание и причина всякого являющегося бытия, возможность которого (чистого бытия) не отделена от его действительности, а есть в нем самом абсолютная действительность. Это — единство, которое также и сущностно, или единство как *сущность всякой сущности*. Истинным началом служит не множественность существований, обыкновенная (*gemeine*) субстанциальность вещей, по которой каждое наличное существование выступает как отделенная от другого единица, а наоборот, исключительно только *их единство есть их сущность*. Это единство есть, собственно говоря, не все, ибо все есть лишь результат единичных вещей, объединение этих единичных, лежащих в основании в качестве сущностей, в некое чуждое им единство. Оно также и не существует раньше всех вещей, ибо оно не отлично от совокупности всего существующего (*von dem Seienden allen*), так как в противном случае оно опять-таки было бы чем-то лишь мыслимым². Единство новейшей философии как регулятив разума признается неким субъективным началом, Плотин, напротив, видит в нем высшую объективность, бытие.

Это единство не имеет в себе никакого множества или, иначе говоря, множество не существует в себе, единство представляет собою,

¹ Plotin, Ennead, III, 1. 6, с. 6; VI, 1. 9, с. 1, 2; III, 1. 8, с. 8.

² Ibid. Ennead I, 1. 3; *περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακὰ*, с. 2 (VI, 1. 9, с. 6); III, 1. 8, с. 9, 10.

как у Парменида и Зенона, лишь абсолютное чистое бытие, или же есть абсолютное добро в том смысле, в котором, как мы видели при изложении их воззрений, Платон и, в особенности, Аристотель признавали последнее абсолютным. Прежде всего, что такое добро? — «Оно есть то, от чего все зависит (*ἀνήρτηται*) и которое все вещи вожделеют (*εφίσταται*)» — так понимает добро также и Аристотель, — «и имеют своим началом то, в чем все они нуждаются, между тем как оно само ни в чем не нуждается, довлеет самому себе, есть мера и граница всего, то, что дает из себя *νοῦς* и сущность (*οὐσίαν*), и душу, и жизнь, и действительность разума (*περὶ νοῦν ἐνεργεῖαν*). И до этого все прекрасно, но оно сверхпрекрасно (*ὑπέρκαλος*) и выше наилучшего (*ἐπέχειν αὐτῶν ἀρίστων*), оно есть *сверх благое*; оно свободно господствует, царственно в мысли (*βασιλεύων ἐν τῇ νοητῇ*). Но само оно не есть ничего из того, началом которого оно является. Ибо, если ты сказал «добро», то ты ничего не должен прибавить к этому, ничего больше не помыслить при этом, Когда ты упразднишь само бытие, будешь брать добро так, как я только что изобразил, то тебя охватит изумление, и, направляя свою мысль на добро и покоясь в нем, ты будешь понимать его и его величие из того, что проистекает из него. И когда ты, таким образом, будешь иметь перед собою бытие и будешь рассматривать его в этой чистоте, то тебя охватит удивление».

Об абсолютном бытии Плотин утверждает, как это сказал уже Филон, что оно непознаваемо, — что оно есть остающееся внутри себя. Относительно этого пункта Плотин высказывается пространно и часто возвращается к тому утверждению, что душа должна еще приобрести себе мышление этого единства и что она этого достигает главным образом лишь посредством того отрицательного движения, которое есть нечто другое, чем простое высказывание, представляет собою скорее скептическое движение, перебирающее все предикаты и не находящее ничего другого, кроме этого единого. Все без исключения предикаты, например, бытие, субстанция, не применимы согласно Плотину к нему, ибо они выражают какую-нибудь определенность. Оно себя не ощущает, не мыслит себя, оно не сознает себя, ибо во всем этом заключается некое различие. Так как главной сутью является определение единого, то у Плотина последней целью как субъективного мышления, так и практического поведения является *добро*. Но хотя добро абсолютно свободно, оно все же не принимает решений, не обладает волей, ибо воля имеет в себе различие между самой собой и добром ¹.

¹ *Plotin*, *Ennead*, V, l. 3, с. 13, 14; l. 2, с. 1; VI, l. 2, с. 9, 10; l. 8, с. 8, 9; l. 9, с. 3; l. 8, с. 7 (13, 24).

Это бытие есть и остается *богом*, не существует вне его, а есть именно сама его тождественность. Абсолютное единство сохраняет все вещи, дабы они не распались, оно есть прочная единая связь во всем, оно все проникает собою — собирает и объединяет все, чему в противоположности грозит опасность раздвоиться, распасться. Мы называем это единство *одним* и *добром*. Оно ни *существует*, ни есть *нечто*, ни есть *какая-нибудь единица*, а стоит *выше всего*. Все эти категории подвергнуты отрицанию. Оно не обладает величиной, не бесконечно. Оно есть центр вселенной, вечный источник добродетели и то, из чего происходит божественная любовь, вокруг чего все движется, к чему все направляется, в чем берет свое начало и свой исходный пункт *воўς* и самосознание»¹. Плотин все сводит к этой субстанции, единственно лишь она есть истинное, единственно лишь она остается во всем безусловно одинаковой.

Но из этого первого также и проистекает все, ибо оно раскрывается; в этом заключается связь учения Плотина с учением о *сотворении* мира и всяческом созидании. Но созидание не может быть понято из абсолютного, если последнее есть нечто, определяемое нами как абстрактное, а не берется как деятельное внутри себя единое. Этот *переход* к определенному делается, таким образом, Плотинем не философски или диалектически, а эта необходимость выражена в представлениях и образах. Он именно говорит (Ennead, III, 1. 8, с. 9) об *воўς*, этом втором: «единое абсолютное добро есть источник, не имеющий никакого другого начала, но являющийся началом для всех рек, так что оно не поглощается последними, а в качестве источника спокойно пребывает внутри самого себя» и, таким образом, содержит в себе эти реки как таковые, так что они, «которые выходят здесь-то и здесь-то, туда-то и туда-то, еще не вытекли, но уже знают, где они начнут вытекать и куда они потекут». Это различие представляет собою пункт, к которому Плотин часто возвращается, и этот переход от нераскрытого к откровению, это порождение составляет один из основных пунктов его учения.

б) Первым, порожденным этим единством, сыном, является ум (*воўς*); это — вторая божественная сущность, другое начало. Здесь и появляется главная трудность, известная и с давних времен поставленная задача: понять, каким образом единое *решилось определить* себя, и попытка разрешить эту задачу еще и поныне представляет существенный интерес для философии. Античные философы еще не поста-

¹ Steinhardt, Questiones de dialectica Plotini ratione, § p. 21; Plotini, Ennead, VI, 1. 9, с. 1—9, passim.

вили этой проблемы так определенно, как мы это делаем; тем не менее, они также занимались ею. Ибо *οὐς* есть именно самонахождение самого себя, он есть чистая двоица (*διδας*), есть он сам и его предмет; он содержит в себе все мыслимое нами, он есть это различие, но чистое различие, которое вместе с тем остается равным самому себе. Но простая единица представляет собою первое. Плотин поэтому и говорит на манер пифагорейцев, что вещи находятся в этом *λόγος* в качестве чисел. «Но число не есть первое, ибо единица не есть число. Первым числом является два, но в качестве неопределенной двоицы, и единица есть то, что ее определяет; число два есть также и душа. Число есть плотное, а то, что ощущение принимает за существующее, является позднейшим¹.

Плотин здесь (Ennead, V, l. 1, c. 6) прибегает ко всякого рода представлениям, чтобы уяснить себе *происхождение* из единого. «Каков характер этого порождения, каким образом из единицы произошло два и вообще множественное? Чтобы нам было возможно это знать, сказать, мы должны взывать к богу, но взывать не внятным голосом, а изливая перед ним нашу душу в молитве. Это мы будем в состоянии лишь в том случае, если придем внутри себя одиноко к одинокому. Созерцатель должен в глубинах своей души пребывать у самого себя, как в некоем храме, оставаться внутри себя спокойным и выше всего, и пребывать в созерцании, не допускающем никакого изменения», — всегда Плотин нас призывает к настроению мыслящей души; он хотел бы всех привести к этому настроению. В этом чистом мышлении или созерцании действует *οὐς*; это — сама божественная деятельность.

Плотин продолжает: «Это порождение не есть некое движение, изменение; только третье есть изменение и то, что получает существование посредством изменения, изменчивое». Изменение полагает некое инобытие и направлено к чему-то иному, *οὐς* же еще представляет собою оставание созерцания у самого себя. «Так как ум, таким образом, истекает без изменения из абсолютной сущности, то он является ее непосредственным *отблеском*; он не положен некоей волей или решением, а бог», как единое, добро, «есть неподвижное, и порождение есть исходящее из него *сияние* (*Leuchten*), которое пребывает. Единое сияет вокруг себя и это сияние пребывает подобно тому, как свет, исходящий из солнца, окружает последнее. Все пребывающие вещи испускают некую родившуюся из их субстанции и окружающую их сущность,

¹ Plotin, Ennead, III, l. 8, c. 10, fin.; IV, l. 3, c. 17; V, l. 1, c. 4, 5; c. 7; l. 4, c. 2; l. 5, c. 1.

которая зависит от породившей ее вещи». Или, говорит Плотин, вернее сказать, что эта сущность тождественна с породившей ее вещью. «Подобно тому как огонь распространяет вокруг себя тепло, снег — холод, подобно тому, в особенности, как предметы окружает исходящий от них запах», так *воûс* озаряет бытие. «Достигшее своего совершенства переходит в эманацию, в круг света», испускает вокруг себя благоухание¹. Плотин пользуется для обозначения этого происхождения (*πρόδος*), продуцирования также и образом *перетекания* (V, 1. 2, с. 1), при котором, однако, единое остается совершенно таким же единым. «Так как оно совершенно в себе, не имеет никакого недостатка, то оно переливается через край, и это вытекающее есть порожденное. Но это порожденное направлено всецело к единому», к добру, «которое представляет собою его предмет, содержание и исполнение, и это и есть ум», т. е. эта обратная направленность порожденного к первому единству. «Первое, покоящееся бытие есть абсолютная сущность, ум же есть созерцание этой сущности», или, иначе говоря, он возникает благодаря тому, что первая сущность посредством обратной направленности на самое себя видит самое себя, есть видящее, некое видение. Протекающий вокруг свет есть некое созерцание единого, это обратное поворачивание себя в себя (*ἐπιστρέφειν*) есть мышление, или, иначе говоря, *воûс* есть круговое движение *ἐπιστροφή*².

Таковы главные положения учения Плотина, и он, таким образом, верно определил природу идеи во всех ее моментах. Только в этом учении есть некая трудность, сразу настораживающая нас против него, и это, именно — «*происхождение*». Самораскрытие абсолютного можно представлять себе самым различным образом: в новейшее время так много говорили об «исхождении из бога», но это выражение всегда сохраняет смысл чувственного представления или чего-то непосредственного. Необходимость самораскрытия нам этим не указана, а оно утверждается как некое происшествие. Для представления совершенно достаточно знать, что отец *рождает* вечного сына; понимая идею как вышеуказанную троичность, Плотин понимает идею совершенно правильно также и по содержанию, и мы это должны высоко ценить. Но если эти определения и истинны, то все же форма непосредственности движения еще недостаточна и неудовлетворительна для понятия, а требуется нечто другое: так как становление простого единства, как вышеуказанное упразднение всех пре-

¹ Plotin, Ennead, V, 1. 1, с. 6 (IV, 1. 3, с. 17).

² Ibid., Ennead, V, 1. 2, с. 1; 1. 1, с. 7; VI, 1. 9, с. 2.

дикатов, именно также и есть та самая *абсолютная отрицательность*, которая в себе есть само выхождение, то мы не должны начать с единства, чтобы лишь затем перейти к двойце, а должны понимать их обоих как одно. Ибо согласно Плотину предмет интеллекта не есть нечто чуждое и противоположное ни ему, ни самому себе, а его содержание только и составляют многообразные идеи. Бог, следовательно, есть в различении и *расширении* также и *возвращение* к самому себе, т. е. эта же двойца находится всецело в единстве и составляет его предмет. Мыслимое не находится вне *воўс*, *воўс* обладает в мысли лишь самим собою как мыслящим. Предметом мышления, тем, к чему последнее поворачивается обратно, является абсолютное единство, в которое, однако, как в таковое, мышление не проникло и которое не определяется, а попрежнему остается непознанным. Однако, так как мышление только и заключается в том, что оно имеет своим предметом само себя, то оно тем самым уже имеет предмет, содержащий в себе опосредствование и деятельность, вообще — двойственность. Это — мышление как мышление мышления. Или, иначе говоря, в развитии этого мышления внутри себя, поскольку оно является своим собственным предметом, заключается для Плотина первый и истинный интеллектуальный мир, который затем находится в отношении к чувственному миру, но так, что последний представляет собою лишь отдаленное подражание ему; предметы, созерцаемые такими, каковы они есть в этом абсолютном мышлении, суть понятия и сущности (*λόγος*) этих предметов, и понятия их суть прообразы чувственных существ, как выражался также и Платон¹

Что мышление состоит в том, чтобы мыслить само себя, это — совершенно аристотелевское определение. Но у Плотина и у александрийцев мы видим тот дальнейший шаг, что согласно им порожденное мыслью есть *истинный* универсум, *интеллектуальный* мир. Тем, чем у Платона являются идеи, здесь является образующий ум (*Verstand*), порождающий интеллект, который актуален в произведенном и имеет сам себя своим предметом, мыслит сам себя. Отношение между этими множественными понятиями в уме Плотина определяет следующим образом: они занимают в нем такое же положение, как элементы, конституирующие предмет в последнем, они, следовательно, не представляют собою безразличные друг к другу роды, а суть разные, являющиеся полным единством; они не отличены безразлично через пространство, а

¹ Plotin, Ennead, V, l. 3, c. 5; VI, l. 2, c. 8; II, l. 4, c. 4; VI, l. 4, c. 2; V, l. 9, c. 8, 9.

разны лишь благодаря внутренним различиям, т. е. разны не как сущие части ¹. Этим Плотин характеризует интеллект как отрицательное единство. Но столь же совершенно неподходяще выражаются, когда определяют отношение между элементами, составляющими предмет, как отношение между *частями*, из которых *целое* состоит и каждая из которых существует сама по себе, например, когда представляют себе, что в кристалле еще наличны как таковые вода, кремнезем и т. д. Их существование в кристалле есть скорее та нейтральность, в которой каждое из них как безразличное, сущее, снято; их единство, следовательно, есть отрицательное единство, внутренняя сущность, принцип индивидуальности, как содержащее в себе различные.

с) Изменчивый мир, покорный власти различия, возникает вследствие того, что вышеуказанные множественные формы существуют в уме, не только в себе, а также и для него, существуют в форме его предмета. Говоря более определенно, для него существует тройного рода способы мышления. Он, *во-первых*, мыслит как предмет *неизменное*, свое единство. Этот первый способ мышления есть не имеющее в себе различий простое созерцание своего предмета, или, иначе говоря, есть *свет* — не материя, а чистая форма, активность. Пространство есть абстрактная, чистая непрерывность этой *активности* света, не сама активность, а форма ее непрерывности. Ум, как представляющий собою мышление этого света, сам есть свет, но реальный внутри себя или, говоря иначе, свет света ². *Во-вторых*, он мыслит отличие себя от сущности; отличное множество существующих есть для него предмет. Он есть сотворение мира; в нем все имеет свою определенную форму в отношении друг друга, и это составляет субстанцию вещей. Так как, *в-третьих*, субстанциальность, перманентное пребывание в мыслящем есть определенность, то его акт *порождения* или *эманация* всех вещей из него носит такой характер, что он остается «наполненным всем», или, выражая то же самое иначе, он непосредственно также и поглощает все. Он есть упразднение этих различий или, иначе говоря, переход от одного к другому; это именно — его способ мыслить себя, или, иными словами, он именно таким образом является для себя предметом. В этом состоит изменение; мышление имеет, таким образом, в себе (an ihm) три начала. Поскольку *вообще* мыслит сам себя изменяющимся, но в этом изменении также и остающимся простым у себя, постольку он мыслит жизнь вообще, и, таким образом, это его полагание для себя

¹ Plotin, Ennead, VI, l. 2, c. 2; V, l. 9, c. 8.

² Ibid., Ennead, IV, l. 3, c. 17.

своих моментов, как существующих противоположностей, и есть истинный, живой универсум. Это поворачивание назад истечения из самого себя, это мышление себя есть *вечное сотворение мира*¹. Ясно, что в этой платоновской мысли инобытие, чуждое, снято; существующие вещи суть *в себе* понятия. Божественный ум есть мышление этих вещей и их существование есть не что иное, как сама эта мыслимость в божественном уме; они представляют собою моменты мышления и именно вследствие этого также и моменты бытия. Плотин, следовательно, различает в *воўс* мышление (*воўс*), то, что мыслится (*νοητόν*), и мысль (*νόησις*), так что *воўс* есть единый и вместе с тем есть *все*; мысль же есть единство различных². Мы назвали бы мысль не столько единством, сколько скорее *продуктом*; однако, и мысль, т. е. субъект, также воспаряет к богу. Различие между мышлением и неким внешним богом, разумеется, при этом отпадает. Поэтому-то и обвиняют неоплатоников в фантастической мечтательности, и сами они в действительности говорят удивительные вещи.

а) Более определенно Плотин описывает третье начало, душу: «*Ноўс* вечно деятелен таким же образом. Движение к нему и вокруг него есть деятельность души. Разум (*λόγος*) переходящий от него к душе, делает душу мыслящей, ничего не ставя между ними. Мышление (*воўс*) не есть некое множественное, оно просто и состоит именно в факте мышления. Истинный *воўс* (а не наш, каким он, например, являет себя в вожделении) мыслит в мысли, и то, что мыслится им, не существует вне него, а он сам есть то, что мыслится им, необходимо имеет сам себя в мысли и видит самого себя; и видит себя мыслящим, а не немыслящим. Наша душа пребывает отчасти в вечном» (в свете), «есть часть всеобщей души; эта последняя сама отчасти пребывает в вечном и истекает оттуда, продолжая созерцать самое себя, не поправляя намеренно этого созерцания. Украшение целого дает всякому телесному предмету то, что он в состоянии осуществить по своему назначению и природе, подобно тому как находящийся в середине огонь согревает все, что вокруг него. Единое не должно быть одиноким, ибо в таком случае все оставалось бы скрытым и не имело бы в себе образа, и не существовало бы ничего из всего того, что теперь существует, если бы это единое оставалось внутри самого себя, и не было бы множества существующих, порожденных единиц, если бы те, которые достигли порядка душ, не получили бы способности исхождения. И точно так же

¹ Plotin, Ennead, 4, 1. 3, с. 17.

² Ibid., Ennead, 5, 1. 3, с. 5,

должны были существовать не одни только души, так что выходило бы, будто то, что порождено ими, не должно было появиться, ибо каждой природе присуще сделать и выявить нечто по своему образцу, подобно тому как семя выходит из некоего нераздельного начала. Ничего не препятствует тому, чтобы всему было сообщено нечто от природы добра»¹. Плотин как бы отодвигает в сторону телесное, чувственное и не интересуется объяснением его существования, а хочет лишь *очищать* от него, дабы всеобщая душа и наша душа не терпели ущерба.

β) Но дальше Плотин говорит также и о первоначале чувственного мира; этим первоначалом является материя и с нею связано происхождение зла. Он много философствует об этой материи. Она есть *несущее* (ὄν ὅν), имеющее в себе некий образ сущего. Вещи отличны друг от друга благодаря своей чистой форме, отличающему их друг от друга различию; всеобщее различие есть отрицательное, а последнее и есть материя. Подобно тому, как первое абсолютное единство есть бытие, так это единство предметного есть чисто отрицательное, оно не имеет никаких предикатов и свойств, никакой фигуры и т. д. Оно, таким образом, само есть некая мысль, чистое понятие, и притом, понятие чистой неопределенности, или, иначе говоря, оно есть всеобщая *возможность* без энергии. Плотин очень хорошо описывает эту *чистую возможность* и определяет ее как *отрицательное* начало. Он говорит: «Бронза есть статуя лишь в возможности; в том, что не есть нечто пребывающее, возможное было, таким образом, чем-то совершенно другим. Но если грамматик в *возможности* становится грамматиком также и в *действительности*, то здесь *возможное* есть то же самое, что действительное. Невежда является таковым лишь относительно (κατὰ σοφιστην) и не вследствие того, что он невежественен, он — знающий в возможности. Душа, существующая для себя, актуальна, получает то, чем она была в возможности, также и благодаря тому, что она является знающей. Было бы не неподходящим называть энергию, поскольку она существует как энергия, а не только в возможности, формой и идеей, называть ее не просто энергией, а энергией чего-то определенного. Ибо мы, пожалуй, в более собственном смысле можем называть так некую другую энергию, а именно, энергию, противоположную возможности, ведущей в действительность, потому что возможность получает от другого действительное существование. Но через возможность возможное имеет также и в самой себе действительность; так, например, сноровка имеет в самой себе связанную с нею деятельность, смелость имеет в

¹ Plotin, Ennead, 2, 1. 9, с. 1—3, 6.

самой себе смелые поступки. Но если в том, что мыслится (*ἐν τοῖς νοητοῖς*)¹, нет никакой материи — материя есть то, что существует в возможности — и не становится, ничего такого, что еще не существовало, ни нечто такое, что изменяется в нечто другое, ни нечто такое, что, само, оставаясь перманентным, производит некое другое, или то, что, выступая за свои пределы, позволяет, чтобы вместо него существовало другое, то в таком случае здесь имеется не чисто возможное, но существующее вечно, а не временно. Должны ли мы признавать, что материя здесь существует как материя, подобно тому, как и душа, хотя она и есть некая форма, есть материя для другого? Но материя не есть вообще существующее в действительности; она есть существующее в возможности. Ее бытие является лишь возведением становления, так что ее бытие всегда превращается в то, что будет существовать. Существующее же в возможности не есть нечто, а все», единственно только энергия *определена*. «Материя, следовательно, всегда остается склоняющейся к другому, возможностью для последующего; она оставлена позади как некоторый слабый и смутный образ, не поддающийся формированию. И мы теперь спрашиваем: есть ли она в действительности образ? И значит, она есть в действительности *ложь*? Это то же самое, как *истинная ложь*, это — истинно несуществующее», оно неистинно благодаря энергии. «Это, следовательно, не некое существующее в действительности, имеющее свою истину в несуществующем». Оно на самом деле не таково, ибо «свое существование оно имеет в небытии. Если у ложного отнимают его ложное, то у него отнимают всю обладаемую им сущность. И точно так же, если ты в то, что имеет свое бытие и свою сущность как возможные, введешь действительность, то ты разрушишь причину его субстанции (*ὑποστάσεως*), потому что для него существование состояло в возможности. Таким образом, если желаем сохранить материю неущербленной, то мы должны сохранить ее как материю; поэтому мы должны, повидимому, сказать, что она существует лишь в возможности, если желаем, чтобы она осталась тем, что она есть»².

Плотин, согласно с этим, определяет ее следующим образом (Ennead, III, 1. 6, с. 7 — 8): «Материя есть некое истинное небытие, некое

¹ Если бы мы перевели: «в умопостигаемом мире», то мы выразились бы неправильно, ибо нигде у Плотина мы не находим слова «мир». Мы не имеем также права употребить выражение «умопостигаемые вещи», как будто существуют еще другого рода вещи; такие различия и определения совершенно не встречаются у Плотина.

² Plotin, Ennead, II, 1. 4, с. 4, 12—15; L. 5, с. 2—5.

движение, которое само уничтожает себя, абсолютное беспокойство, но беспокойство, которое само покоится — она есть в самой себе противоположное; она — великое, которое мало, большее, которое меньше, меньшее, которое больше. Определенная одним каким-нибудь способом, она оказывается скорее противоположностью этого, а именно, когда она созерцаема, положена, она сказывается не положенной, а когда она скрылась или не положена, тогда она оказывается положенной; она — нечто всецело обманчивое». Сама материя поэтому непреходяща, она ни во что не может переходить. Сама идея изменения непреходяща, но то, что содержится в этой идее, изменчиво. Эта материя, однако, не совсем лишена формы, и мы видели, что ум относится к своему предмету третьим способом, а именно, как соотносящий друг с другом различия. Так как это соотношение и изменение, этот переход есть жизнь вселенной, ее всеобщая душа, то ее бытие также не есть некое изменение, происходящее в уме, а ее бытие состоит в том, что она непосредственно мыслится последним.

γ) *Нравственное зло* в его противоположности добру также становится теперь предметом размышления, как и вообще вопрос о происхождении нравственного зла необходимо должен интересовать сознание человека. Отрицательное по отношению к мышлению эти александрийские философы отождествляли с материей. Но так как теперь появилось сознание конкретного духа, то эти философы понимают и абстрактно отрицательное таким же конкретным образом, понимают его, как находящееся внутри самого духа, следовательно, как духовно отрицательное. Плотин рассматривает этот вопрос о зле неоднократно, но в этом пункте мыслительное рассмотрение еще далеко не идет. В общем у него господствуют следующие представления: «Добро есть *υοῦς*, но последний не носит такого характера, какой по нашему обычному пониманию носит ум, который именно наполняется, исходя из предпосылки, и понимает то, что ему говорят, который умозаключает и, руководясь тем, что следует из принятой предпосылки, создает теорию, и из следствий познает как таковой то, что есть, который раньше этим не обладал, а до того, как он познал, был пуст, хотя он представляет собою ум. А этот *υοῦς* содержит все в себе, есть все и обитает у себя; *он обладает всем, не обладая им*», ибо оно в нем содержится идеализованно. «Но он не обладает им в том смысле, в котором говорят об обладании, когда рассматривают нечто обладаемое нами, как нечто другое или чуждое, а здесь то, чем *υοῦς* обладает, не отлично от него. Ибо он всецело и повсюду есть все и вся, и он вместе с тем не есть смешанный, а совершенно самостояте-

лен. То, что приобщается ему, не приобщается сразу всему, а приобщается по мере своей возможности. Но́з есть первая энергия и первая субстанция души, которая деятельна благодаря ему. Находящаяся вне него, кружащаяся вокруг него душа, рассматривая его и вперяя свой взор внутрь него, созерцает через него бога и в этом состоит безбедственная и блаженная жизнь богов», — поскольку интеллект, выходящий за пределы себя, в своем отличии имеет все же дело лишь с самим собою и остается в своем божественном единстве. «Если бы процесс остановился на этом, то не было бы никакого зла. Но существуют блага первого ранга и блага второго и третьего рангов; все они окружают царя всех и всего, и он есть зачинатель всяческого блага и все они принадлежат ему, и блага второго ранга кружатся вокруг второго блага, а третьего ранга — вокруг третьего. Если это есть сущее и то, что еще выше бытия, то зло не находится ни в сущем, ни в том, что выше бытия, ибо последнее есть добро. Остается лишь возможность, что зло, если оно существует, находится в несущем, как некая форма последнего, — несуществующее же следует предполагать не совершенно несуществующим, а лишь неким другим существующего». Нравственное зло не есть абсолютное, независимое от бога начало, как это принимают манихеи: «Оно есть некое несуществующее, не подобно движению и покою в существующем, а подобно некоему изображению существующего, или же является еще в большей степени несуществующим; оно есть чувственная вселенная»¹. Нравственное зло, таким образом, коренится в небытии.

В восьмой книге первой Эннеады (гл. 2, 3, 4, 7) Плотин говорит: «Но каким образом мы познаем зло? Поскольку мышление отвращается от себя, возникает материя; она существует лишь посредством абстрагирования другого. То, что остается, когда мы отнимаем идеи, это, говорим мы, есть материя; мысль поэтому становится неким другим, некоей немислю, осмеливаясь направить свое внимание на не входящее в состав принадлежащего ей. Подобно тому, как глаз отворачивается от света, чтобы увидеть тьму, которой он не видит с помощью света — именно это и есть то видение, которое есть невидение — так и мысль терпит противоположное тому, что она есть, дабы она была в состоянии видеть противоположное ей». Это абстрактное другое именно и есть материя, а также и зло; видение безмерного именно и есть невидение. «Чувственное по отношению к мере или ограниченному, есть безмерное, безграничное, неопределенное, непокоящееся, нена-

¹ *Plotin, Ennead, I, l. 8, c. 2, 3.*

сытимое, всецело нуждающееся; этот его характер является для него не акциденцией, а его субстанцией». Оно всегда направлено к становлению; нельзя сказать, что оно существует, а лишь можно сказать, что оно всегда будет существовать. «Душа, направленная к *воѳ*, чиста, не допускает до себя материю и все неопределенное и безмерное. Но почему же, когда существует добро, необходимо существует также и зло? Потому что материя необходимо должна наличествовать в целом, потому что целое необходимо состоит из противоположностей. Зла не существовало бы, если бы не существовала материя, природа мира смешана из *воѳ* и необходимости. Быть у богов означает: быть в том, что мыслится, ибо они бессмертны. Мы можем формулировать необходимость зла также и следующим образом: так как добро не может существовать одиноко, то материя есть соответственный момент для добра, противоположность, необходимая для его проявления. Или можно было бы также сказать, что зло есть то, что благодаря постоянной порче и отпадению упало так низко, что еще ниже оно уже не может пасть; необходимо должно существовать после первого еще нечто, так что самое крайнее тоже должно существовать. Но материя и есть то, что уже больше не имеет в себе ни одного элемента добра, и это и есть необходимость зла».

Для Плотина, так же как и для Пифагора, главным является приведение души к добродетели. Поэтому Плотин часто, и в особенности в девятой книге второй Эннеады (с. 15), порицает *гностиков* за то, что «они ничего не говорят о добродетели и добре, не говорят ни о том, как она приобретается, ни о том, каким образом душа должна просвещаться и очищаться. Ибо тем, что скажут «созерцай бога», еще ничего не дано, а нужно также указать, как это достигается, каким образом человек приводится к этому видению. Ибо, можно было бы спросить, что мешает человеку предаваться такому созерцанию и при этом, однако, не отказываться от удовлетворения какого бы то ни было своего вожделения и давать себя увлечь гневу? Добродетель, стремящаяся достигнуть высшей конечной цели и пребывающая в душе вместе с мудростью, являет бога, а без истинной добродетели и бог остается лишь словом». Гностики делают единственно истинным духовное, интеллектуальное. Плотин определенно высказывается против этой чистой интеллектуальности и твердо стоит на том, что имеет существенное значение связь умопостигаемого с действительным. Плотин почитал языческих богов, и он мог это сделать, потому что он приписывал им глубокий смысл и глубокое действие на душу человека. Он говорит в той же книге (с. 16): «Не посредством пренебрежения миром и обитаю-

щими в нем богами и другим прекрасным мы станем хорошими. Злой презирает богов, и лишь презирая последних, он делается по настоящему злым. Гностики утверждают, что они поклоняются умопостигаемым богам (*νοητοὺς θεοὺς*), но это их поклонение не имеет ничего соответственного (*ἀσυμπάθητος ἢ νέοις*), т. е. нет гармонии между мыслью и действительным миром, если останавливаются только на содержании мысли. «Тот, кто что-то любит, любит также и все родственное последнему; он, следовательно, любит также и детей отца, которого он любит. Всякая душа является дочерью этого отца. Но души, обитающие в небесных сферах, еще более умопостигаемы, еще лучше и более родственны самому высокому, чем наши души. Ибо как это может быть, чтобы наш действительный мир был отрезан от того мира, от умопостигаемого? Те, которые презирают родственное этому последнему, знают его только на словах. Как это может быть благочестивым верить, что божественное провидение (*πρόνοια*) не достигает здешнего, нашего мира? Почему богу не присутствовать также и здесь? Ибо иначе откуда же он познает, что посюстороннее существует здесь? Он, следовательно, присутствует при всем и находится в этом мире, каким бы образом это ни было, так что мир причастен ему. Если он отдален от мира, он отдален также и от нас, и вы не могли бы ничего сказать о нем и его произведениях. И этот посюсторонний мир также имеет нечто от него, не покинут им и никогда не будет им покинут. Ибо целое еще более части причастно божественному, и еще больше причастна ему мировая душа. Это доказывают существование и разумность мира».

Это составляет основную идею платиновского интеллектуализма, те общие представления, к которым должны быть сведены его специальные учения; но эти сведения часто носят у него образный характер. Мы, следовательно, чувствуем в этом интеллектуализме, во-первых, как мы уже заметили выше, отсутствие *понятия*. *Раздвоение, эманация, истечение, или исхождение, выступление, выпадение*, — все это слова, которые и в новейшее время предлагались нам как многообъясняющие, но в самом деле они ничего не говорят. Скептицизм и догматизм как сознание, познание, выдвигают противоположность между субъективностью и объективностью. Плотин отбросил эту противоположность, вознеся в высшую сферу, в аристотелевское мышление мышления; в его учении гораздо больше от Аристотеля, чем от Платона, и при этом он не диалектичен, не исходит спонтанейно (*aus sich selbst*) из самого себя и также не возвращается в качестве сознания спонтанейно в себя. С этим, во-вторых, находится в связи также и следующая черта его учения: хотя он и утверждает, что дальнейшее нис-

хождение частью к природе, частью к являющемуся сознанию есть действие высшей души, оно, однако, носит в значительной степени произвольный характер и не имеет в себе необходимости понятия, так как то, что он должен был бы определить в понятиях, выражено им в пестрых образах, в форме некоей действительности, — а это по меньшей мере представляет собою бесполезное и не адекватное выражение. Приведу лишь один пример: наша душа принадлежит не только к миру ума, где она была совершенной, блаженной, ни в чем не нуждаясь; лишь ее способность мышления принадлежит к первому уму. Ее способность движения, или, иначе говоря, душа как жизнь истекла из разумной (*Verständigen*) мировой души, а чувство из души чувствующего мира. Плотин именно принимает, что первая мировая душа есть непосредственная деятельность ума, являющегося для себя предметом. Она есть чистая душа, пребывающая в надлунной области, и она сбита в высшем небе неподвижных звезд. Эта первая мировая душа рождает; из нее в свою очередь истекает совершенно чувственная душа. Желание единичной, особенной, отделенной от целого души дает ей тело; последнее она получает в высшей области неба. Вместе с этим телом она получает фантазию и память. Наконец, она отправляется к душе чувственного мира и от последней она получает ощущения, вожделения и растительную, поддерживающую себя жизнь ¹.

Это *отпадение*, это дальнейшее отелеснение души преемники Плотина описывают следующим образом: она ниспадает из Млечного Пути и зодиака в находящиеся ниже сферы планет; в каждом из них она получает новые способности, и в каждой из них она также и начинает упражнять эти силы. Сначала на Сатурне душа получает способность сделать умозаключения о вещах; на Юпитере она получает силу деятельности воли; на Марсе — склонности и влечения; на солнце — чувства, мнения и фантазию; на Венере — чувственные, устремленные на единичное вожделения; наконец, на луне — способность к деторождению ². Таким же образом, сам Плотин делает выдаваемое им, с одной стороны, за умопостигаемые моменты, — особенным существом, существующим также и для духовного. Душа, которая только вожделеет, есть животное; душа, которая только прозябает, обладает лишь способностью к деторождению, есть растение. Но то, о чем мы говорили, не есть особенные состояния духа, существующие вне всеобщего

¹ *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, S. 418, 419; *Tiedeman*, Geist d. specul. Phil., B. III, S. 421, 423; ср. *Plotin*, Ennead, IV, l. 3 и 8, passim.

² *Ibid.*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., r. IV, c. 419, 420.

духа, в особенных стадиях самосознания мирового духа о себе, и Сатурн и Юпитер не имеют, кроме того, никакого отношения к этому. Если утверждают, что они в своей потенции суть моменты души, то это ничуть не лучше того, чем если говорят, что каждая из них выражает некий особенный металл. Точно так же как Сатурн выражает свинец, Юпитер — олово и т. д., так Сатурн выражает умозаключение, Юпитер — волю и т. д. Во всяком случае, легче сказать: Сатурн соответствует свинцу и т. д., он есть умозаключение, или он является представителем свинца и умозаключения, или как-нибудь иначе, чем выразить его понятие, его сущность. Первый подход есть сравнение с некоей вещью, также не постигнутой в понятии, а являющейся лишь чувственной, взятой с потолка (*aus der Luft*) или, вернее, взятой с самого низу (*vom Boden*) вещью. Такие представления в корне ложны, ибо если говорят: это — свинец, то этим разумеют сущность свинца или его «в себе», которого достигает душа. Но эта сущность уже больше не есть то чувственное бытие, которое именно называется свинцом, и вместе с тем этот момент такого рода состояния не обладает для души действительностью.

3. Порфирий и Ямвлих

Знаменитыми учениками Плотина были Порфирий и Ямвлих, о которых мы уже упомянули выше как о биографах Пифагора. Первый — он был сирийцем — умер в 304 г., а второй — он тоже был родом из Сирии — умер в 333 г.¹ От Порфирия до нас дошло между прочими его сочинениями также и введение к части «Органона» Аристотеля, трактующей о родах, видах, суждениях; он излагает в этом введении главные моменты логики Аристотеля, и оно во все времена служило учебником, по которому преподавали аристотелевскую логику, и источником, из которого черпали форму этой логики. Наши обычные учебники логики содержат в себе немногим более, чем то, что мы находим в этом введении. Тот факт, что Порфирий занялся логикой, показывает, что в неоплатонизм проникла потребность в определенности мысли, но достигнутая Порфирием определенность является очень рассудочной, формальной. Здесь, таким образом, получается своеобразная комбинация: у неоплатоников мы находим соединение рассудочной логики, совершенно эмпирического рассмотрения наук, с совершенно спекулятивной идеей, а в области практических проблем — с верой в теургию и чудесное, при-

¹ *Brucker, Hist. crit. phil., T. II, p. 248, 268.*

чудливое, и в самом деле Порфирий в своей биографии Плотина описывает последнего как чудотворца, но изложение этой части биографии мы должны предоставить истории литературы.

Картину бóльшей неясности и путаницы являет нам Ямвлих, философские сочинения которого, хотя он и был весьма высоко почитаемым учителем своего времени, так что его даже прозвали божественным учителем, все же представляют собою лишенную всякого своеобразия компиляцию, его же жизнеописание Пифагора как раз не делает бóльшей чести его уму. Неоплатоники очень усердно искали поучения также и в пифагорейской философии, и, в особенности, возродили характеризующую эту философию форму числовых определений. У Ямвлиха мысль вырождается в фантазию, интеллектуальный универсум — в некое царство демонов и ангелов с подробной их классификацией, а умозрение — в магию. Неоплатоники называли это теургией (θεουργία), ибо в чуде умозрение, божественная идея не выдвигается всеобщим образом, а приводится как бы в непосредственное соприкосновение с действительностью. О произведении, носящем название «*De mysteriis Aegyptiorum*» мы достоверно не знаем, принадлежит ли оно Ямвлиху. Позднее Прокл чрезвычайно превозносил это произведение и свидетельствует, что он обязан ему своей главной мыслью¹.

4. Прокл

Прокл, позднейший неоплатоник, о котором нам еще осталось сказать, имеет более важное значение, чем Порфирий и Ямвлих. Он родился в 412 г. в Константинополе и умер в 485 г. в Афинах; учился же он и провел бóльшую часть своей жизни также в Афинах у Плуларха. Его жизнь описана Марином в том же стиле, в котором написаны биографии вышеупомянутых неоплатоников. Согласно этому жизнеописанию его родители прибыли из города Ксанфа, находившегося в малоазийской области Ликии; так как Аполлон и Афина были богами-покровителями этого города, то он с благодарностью поклонялся им, и эти боги, в свою очередь, удостоивали его как своего любимца особым вниманием и самозично появлялись ему. Так, например, когда он однажды был болен, Аполлон, коснувшись его головы, излечил его; Афина же потребовала от него, чтобы он отправился в Афины. Сначала он поехал в Александрию, чтобы изучать там риторику и философию, а затем отправился в Афины, чтобы учиться у платоников Плуларха и

¹ Ср. *Procl., Theol. Plat., III, p. 140.*

Сириана. Здесь он изучал сначала аристотелевскую, а затем платоновскую философию. В сокровеннейшие глубины философии посвятила его главным образом дочь Плутарха Асклепегения, которая, как уверяет Марин, была во времена Прокла единственной, сохранившей переданное ей отцом знание великих оргий и всей теургической науки. Прокл изучил все, входившее в состав мистерий: орфические гимны, сочинения Гермеса и всякого рода религиозные учреждения, так что, куда бы Прокл ни приезжал, он знал церемонии языческого культа лучше, чем особо назначенные для их свершения жрецы. Прокл, как утверждает его биограф, дал себя посвятить во все языческие мистерии. Сам он соблюдал все религиозные празднества и исполнял все обряды различнейших народов. Он знал даже египетский культ, соблюдал также очистительные и праздничные дни египтян, и определенные дни поста он проводил в молитве и пении гимнов. Прокл сам сочинил много гимнов, из которых нам еще остались некоторые, весьма прекрасные, славословящие божества как известные, так и посящие совершенно местный характер. Относительно того, что он — «богобоязнейший муж» — отдавался изучению столь многих религий, он сам говорит: «философу не подобает быть служителем культов (θεραπευτήν) одного города или культов, общих нескольким городам, а ему следует быть вообще иерофантом всей вселенной». Орфея он считал творцом всей греческой теологии, и он придавал особенно большое значение орфическим и халдейским оракулам. Прокл преподавал в Афинах. Его биограф Марин, разумеется, рассказывает и о нем, что он творил величайшие чудеса: он-де во время засухи заставил пойти дождь и умерил страшную жару, прекратил землетрясение, излечивал болезни и имел божественные видения¹.

Прокл вел в высшей степени деятельную научную жизнь. Он был глубоким спекулятивным умом и обладал громаднейшими познаниями. И относительно него, как и относительно Плотина, в нас неизбежно вызывает удивление противоречие между большим умом таких философов и тем, что ученики сообщают о них в составленных ими биографиях, так как в произведениях самих этих мыслителей мы находим мало следов тех чудес, о которых рассказывают их биографы. Прокл оставил после себя многочисленные произведения, многими из которых мы еще обладаем. Мы обладаем также несколькими его математическими произведениями, например, сочинением под названием «О па-

¹ *Brucker*, *Hist. crit. Phil.*, T. II, p. 320; *Tennemann*, T. VI, S. 284—289; *Marinus*, *Vita Procli*, *passim*. (*Proem. Theol. Plat.*).

ре». Его философские произведения представляют собою главным образом комментарии на диалоги Платона; они были изданы в разное время и из них особенно знаменит комментарий на «Тимея». Некоторые из них, однако, имеются только в рукописях; из последних Кузен издал в первый раз в Париже комментарии на «Алкивиада» (V. II — III) и «Парменида» (V. IV — VI). Первый том издания Кузена содержит несколько произведений Прокла, существующих лишь на латинском языке, а именно «О свободе», «О провидении» и «О зле». Основные произведения Прокла «О платоновской теологии» (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) и его «Философские элементы» (στοιχεῖωσις θεολογική) вышли отдельно. Названное нами последним небольшое по объему произведение издал вновь Крейцер; он также напечатал вновь некоторые из прокловских комментариев.

Прокл жил, можно сказать, в «культе науки». Нельзя не признать, что он обладал большим глубокомыслием и что его взгляды более разработаны и ясны, чем взгляды Плотина; нельзя не признать также, что они развиты более научно и в общем находят себе превосходное выражение. Его философия, подобно платиновской, носит характер комментирования Платона. «О платоновской теологии» является в этом отношении его интереснейшим произведением. По этому произведению легко составить себе понятие об основных идеях его философии и понимание этого произведения встречает много затруднений, в особенности, благодаря тому, что оно трактует о языческих богах и старается установить их философское значение. Но он отличается от Плотина тем, что у него неоплатоновская философия, по крайней мере, в целом расположена в систематическом порядке и получила более разработанную форму; так что, в особенности, в его «Платоновской теологии» (хотя это произведение вместе с тем и диалектично) мы находим более определенные переходы от одной сферы к другой и их различие в идее, чем у Плотина. Его философия представляет собою интеллектуальную систему. Попробуем изложить ее; его собственное изложение своего философского учения не вполне ясно и еще оставляет многого желать.

Прокл отступает от учения Плотина, *во-первых*, в том, что он делает началом или чисто абстрактным моментом не *бытие*, а *начинает с единства*, и бытие или существование (Subsistenz) он понимает лишь как третье звено; таким образом, у него все получает более конкретную форму. Но саморазвитие этого единства не получает, как и у Плотина, характера необходимости понятия; мы должны раз навсегда отказаться искать здесь *понятия* раздвоения. Прокл (Theol. Plat., II, p. 95) го

ворит: «Единое неизреченно и непознаваемо в себе, но мы его постигаем из его исхождения и возвращения в себя». Прокл, там же (р. 107 — 108) определяет это самораздвоение, ближайшее определение единства, как некое *порождение* (*παράγωγι*), исхождение (*πρόδος*), а так же как некое *изображение* или *показывание*. Но отношение между порождающим единством и различием не представляет собою некоего исхождения из себя, ибо исхождение было бы изменением, и, таким образом, единство сказалось бы уже больше не равным самому себе. Но поэтому же единство не подвергается благодаря порождению различия убавлению или уменьшению, ибо оно есть мышление, не подвергающееся убавлению через порождение определенной мысли, а остающееся тем же самым, чем было до того, и сохраняет в себе также и порожденное им¹. Постольку понятие у Прокла не становится более ясным, чем у Плотина.

Что отличает Прокла от других неоплатоников, это — его более глубокое изучение платоновской диалектики; так, например, он в своей «Платоновской теологии» занимается изложением остроумнейшей и пространнейшей диалектики единого. Ему необходимо показать *многое* как *одно* и *одно* как *многое*, развернуть перед читателем формы, принимаемые одним; эту диалектику он, однако, развивает более или менее внешне и она очень утомительна. Но в то время как у самого Платона эти чистые понятия — единство, множество, бытие и т. д. — выступают без претензий и как бы не имеют никакого значения кроме того, которым они непосредственно обладают, имеют примерно то же значение, которое мы приписываем им теперь, определяя их как общие понятия, существующие в нашем мышлении, они у Прокла имеют, напротив, более высокое значение и это служит причиной того, что он, как мы видели выше, находит, что на внешний взгляд в отрицательном результате платоновского «Парменида» дано более значительное и определенное познание абсолютного существа, чем в других произведениях Платона. Прокл показывает, следуя платоновской диалектике, как все определения, и, в особенности, определение *множества*, распадаются в самих себе и, возвращаются в единство. То, что для представляющего сознания является одной из его главных истин — положение, гласящее, что существуют многие субстанции или, иначе говоря, что те многие вещи, каждая из которых называется *одним* и, значит, *субстанцией*, поистине существуют в себе, — теряется в этой диалектике, и получается, что лишь единство есть истинная сущность, а другие определе-

¹ Procli, Institutionis theologiae, S. 26.

вия суть лишь исчезающие величины, лишь моменты, и их бытие есть, следовательно, лишь некая непосредственная мысль. Но так как мы никакой мысли не приписываем субстанциальности, подлинного бытия, то все такие определения суть только моменты некоей вещи в мышлении. Возражение, постоянно выдвигаемое против неоплатоников и Прокла, заключается в том, что для мышления все, разумеется, сводится к единству, но это единство и есть лишь некое логическое единство, единство, имеющее место в мышлении, а не в действительности; от этого единства нельзя, следовательно, умозаключать к действительности, и из существования этого единства отнюдь не вытекает, что все действительные вещи не суть действительные субстанции, не обладают отличными друг от друга началами, и сами не являются различными субстанциями, каждая из которых отдельна от других, существует сама по себе. То есть, это опровержение всегда начинает снова ставить тот вопрос, который уже решен, начинает снова утверждать о действительности, что она есть нечто, существующее *в себе*, ибо те, которые так рассуждают, называют *действительность вещью, субстанцией*, единицей, — а эти последние суть лишь мысли. Короче говоря, рассуждающие так все снова и снова предлагают нам принять во внимание, как нечто сущее в себе, то, исчезновение чего или, иными словами, несуществование чего в себе уже было показано раньше.

Но при этом Прокл делает глубокомысленное замечание о том, как это продуцирование выступает перед нами в «Пармениде» Платона. Как раз в этом диалоге Платон показывает отрицательным образом, что, если существует единство, то не существует бытия множества и т. д. И вот об этих отрицаниях (*ἀποφάσεις*) Прокл говорит (Theol. Plat., II, p. 108 — 109), что они являются не уничтожением того содержания (*στερήτικα τῶν ὑποκειμένων*), о котором они высказываются, а порождениями определений, согласно их противоположностям (*γεννητικά τῶν οἷον ἀντικειμένων*): «поэтому, когда Платон показывает, что первое не есть множество, то это означает, что множественное происходит от первого; когда он показывает, что первое не есть некое целое, то это означает, что цельность ведет свое происхождение от первого. Мы должны, следовательно, понимать форму (*τρόπος*) отрицаний как утверждение о совершенстве, которое остается в единстве, выходит за пределы всего и существует в некоей неизреченной сверхмерной простоте. И наоборот, богу должно также и не приписывать этих отрицаний, ибо в противном случае не было бы никакого понятия (*λόγος*) о них, и не было бы также и никакого отрицания. Понятие не-

изреченного кружится безостановочно вокруг самого себя и борется с самим собою», т. е. единое полагает идеализированно свои определения, целое содержится в едином. Множественность не получена эмпирически, а затем лишь устранена; отрицательное как раздвояющее, продуцирующее, деятельное, содержит в себе именно не только некое лишение, но также и утвердительные определения. Таким образом, эта платоновская диалектика приобретает для Прокла положительное значение; он хочет посредством диалектики свести все различия к единству. Прокл много возится с этой диалектикой единого и множественного и посвящает ей много внимания, в особенности, в своем знаменитом учении об элементах. Но погружение всего в единство остается у него лишь по ту сторону этого единства, а вместо этого эту отрицательность нужно как раз понимать, наоборот, как порождение последнего.

Прибавим далее, что порождающее порождает согласно Проклу благодаря преизбытку силы. Существует, правда, также и порождение вследствие недостачи; всякая, например, потребность, всякое влечение становится причиной вследствие недостачи, и порождение ими чего-то другого есть восполнение недостающего. Цель здесь неполна, и деятельность проистекает из стремления достигнуть полноты, так что лишь в порождении потребность уменьшается, влечение перестает быть таковым, или, иначе говоря, исчезает его абстрактное для себя бытие. Напротив, единство выходит из своих пределов вследствие полноты, преизбытка возможности и эта переливающаяся через край возможность есть вообще действительность. Эта мысль Прокла носит совершенно аристотелевский характер. Поэтому исхождение из единства состоит вообще в том, что последнее само себя умножает, в том, что из него проистекает чистое число, по это размножение не отрицает или уменьшает порождающего первого единства, а происходит, наоборот, способом единства (*ἐνιαίωφ*). Множественное причастно единству, но единство не причастно множественности¹. Абсолютное единство, размножающее себя во многие единицы, породило, следовательно, множественность таковой, как она находится в этих единицах. Прокл применяет многообразную диалектику, чтобы показать, что множественное не существует в себе, не есть зачинатель множественного, что все возвращается в единство, и, стало быть, единство есть также зачинатель множественного. Он, однако, не уясняет нам, каким образом это множе-

¹ *Procli*, *Instit. theol.*, S. 27; *Theol. Plat.*, III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; *Instit. theol.*, S. 5.

ственное есть отрицательное соотношение единицы с самой собою. Мы поэтому видим у него вообще многообразную диалектику, которая лишь рассуждает вкривь и вкось (*hin und hergeht*) об этом отношении единого к многому.

В этом диалектическом движении для Прокла основным определением является то, что это движение совершается посредством *сходства* и что несходное с истинным лежит дальше от него. Множественное причастно единству, но вместе с тем оно отчасти и не является единым, не похоже на него. Но так как множественное также и сходно с порождающим его, то оно имеет своей сущностью также и единство; и многие суть, следовательно, вместе с тем также и самостоятельные генады. Они содержат в себе начало единства. Хотя они в качестве множественных и разны, они все же множественны как бы лишь для чего-то третьего, а сами по себе они представляют собою единства. Эти генады, в свою очередь, порождают другие генады, которые, однако, должны неизбежно быть менее совершенными, ибо действие не совершенно одинаково с причиной, порожденное не вполне одинаково с порождающим. Эти ближайшие единства суть *целые*, т. е. суть такие единства, которые уже больше не представляют собою существенных единств, не суть самоединства, а единство есть в них лишь акциденциально. Но так как сами вещи в их синтетической природе суть целые только потому, что их души являются их связующим единством, то они несходны с первым единством и не могут быть в непосредственном соединении с ним. Мыслимая абстрактно множественность есть, следовательно, их средний член; множественность сходна с абсолютным единством и есть то, что связывает единство со всей вселенной. Чистая множественность делает различные вещи одинаковыми друг с другом и связывает их поэтому с единством; но вещи обладают лишь сходством с единством. Таким образом, порожденные все более и более отдаляются от единства и все меньше и меньше причастны ему ¹.

Отлично дальнейшее определение идеи, как *троичности* (*τριάς*). Относительно последней Прокл сначала (*Theol. Plat.*, III, p. 140) указывает ее абстрактное определение, заключающееся в том, что ее три формы суть три божества, и нам нужно теперь, в особенности, отметить, как он определял троичу. Эта троича вообще интересна у всех неоплатоников, но она интересна, в особенности, у Прокла потому, что он не оставил ее в ее абстрактных моментах, а рассматривает в свою очередь

¹ *Procli*, *Instit.*, *theol.*, S. 1—2; S. 28; *Theol. Plat.*, III, p. 118, 122—125; II, p. 108—109.

каждое из этих трех абстрактных определений абсолютного само по себе, как некую целостность триединства, благодаря чему он получает действительную троичность, так что в целом существует три отличных друг от друга сфер, составляющих вместе целостность, но составляющих ее так, что каждая из этих сфер должна быть рассматриваема в свою очередь, как восполненная внутри себя и конкретная, и это должно быть признано совершенно правильной точкой зрения, являющейся шагом вперед по сравнению с точкой зрения предшествовавших неоплатоников. Так как каждое из этих различий в идее, как существенно остающееся в единстве с самим собою, есть в свою очередь целое этих моментов, то существуют различные порядки порождения, и целое представляет собой процесс, заключающийся в том, что эти три целостности полагают себя друг в друге как тождественные. Какие это порядки, это мы сейчас узнаем. Прокл много занимается ими, так как хочет показать, что в них в свою очередь присутствуют различные степени. Прокл поэтому гораздо определеннее и идет гораздо дальше Плотина, и можно даже сказать, что в этом отношении его учение включает в себе самое превосходное и развитое из всего того, что дают нам неоплатоники.

Что касается дальнейших подробностей его учения о троице, то мы должны прибавить, что согласно его определению ее три абстрактных момента, которые он раскрывает в своей «Платоновской теологии», суть *одно, бесконечное и предел*; последние два определения мы встретили также и у Платона. *Первое, бог*, именно и есть то абсолютное единство, о котором мы уже часто говорили, единство, которое, само по себе взятое, недоступно познанию и раскрытию, потому что оно есть голая абстракция; можно только познать, что оно — абстракция, так как оно еще не есть деятельность. Это единство есть сверхсущее (*ὑπερ-ὄντων*); его первым произведением являются, *во-вторых*, многие единицы (*ἐνάδες*) вещей, чистые числа. Они представляют собою мыслительные начала вещей, через которые последние причастны абсолютному единству; но каждая вещь причастна ему лишь через некое индивидуальное единичное единство, через единицу, а душа причастна ему через мыслимые всеобщие единства. В них Прокл вносит формы старой мифологии. А именно, подобно тому, как он называет вышеуказанное первое единство богом, так он называет богами и эти истекающие из первого единства многие мыслимые, но вместе с тем называет богами также и дальнейшие моменты. Он говорит (*Instit. theol.*, с. 162): «Потому, что зависит от порядков (*τάξεις*), получают свои имена боги; поэтому возможно познать из этого зависимого их непознаваемые ипо-

стаси, составляющие их определенность. Ибо само по себе невыразимо и непознаваемо все божественное, как составляющее часть неизреченного единого, но бывает возможно познать своеобразия этого божественного из того, что причастно, из изменения. Поэтому существуют мыслимые боги, которые излучают истинно-сущее; вследствие этого истинно-сущим является мыслимое божественное и непосредственное, осуществленное до *υοῦς*. Но всегда остается принудительная необходимость излагать мифологию в понятийной определенности. Соответствие этих богов или единств порядку вещей не таково, что существует столько генад или богов, сколько вещей, ибо эти единства лишь связывают вещи с абсолютным единством. *Третьим* является именно предел, удерживающий эти генады вместе и составляющий их единство с абсолютной генадой, граница делает единым множественное и само единое ¹.

Лучше выражена эта мысль в следующем месте, где Прокл занимает выдвигаемые им три основных начала — *границу, бесконечное и смешанное* — из «Филеба» Платона, так как противоположность, таким образом, определена чище, и эти три начала представляются поэтому Проклу высшими богами. Но такого рода абстракции не подобает называть богами, а лишь как возвратившиеся они представляют собою божественное. Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 133 — 134): «От этой первой границы (*πέρας*)», от абсолютной единицы, «вещи получают (*ἐξήρτηται*) единение, целость и общность», начало индивидуальности, «и божественные меры. Всякое же разлучение и плодovitость и исхождение, ведущее к множественности, покоится, напротив, на первой бесконечности (*ἄπειρον*)», на неопределенном». Бесконечное есть, таким образом, количество неопределенное, и Платон в самом деле признает в «Филебе» бесконечное дурным и удовольствие неистинным, потому что в нем нет разума. «Поэтому, если мы говорим об исхождении всякого божественного существа, то мы разумеем, что оно в индивидуальных существах прочно остается одним и лишь шествует дальше и дальше к бесконечному», к непрерывности, как к произведению самого себя — «и имеет в себе одновременно и одно и множественность, получив первое от начала границы, а вторую — от начала бесконечности. Во всех тех противоположностях, которые мы находим в божественных родах, наилучшее принадлежит границе, а наидурнейшее бесконечному. От этих двух начал все получает свое поступательное шествие, продолжающееся, пока оно не вступает в бытие. Таким образом, вечное, поскольку оно как интеллек-

¹ Procli, Theol. Plat., III, p. 123—124.

туальное есть мера, причастно границе, а поскольку оно есть причина силы, непрестанно влекущей к бытию, оно причастно бесконечному. Таким образом, ум, поскольку он имеет в себе служащие образцом меры (*παράδειγματι καὶ μέτρῳ*), есть порождение границы; поскольку же он вечно производит все, он обладает неубывающей силой бесконечности». Множественность как понятие, а не как многие вещи, сама есть единство; она есть двоица вообще или, иначе говоря, неопределенность, противостоящая определенности. Третьим является согласно Проклу (*Theol. Plat.*, III, p. 137) некое целое, единство определенного и неопределенного или смешанное (*μικτόν*): «Только последнее и есть впервые все существующее, некая монада многих возможностей, некое наполненное существо, некие одно-многое (*ἐν πολλὰ*)». Выражение «смешанное» не очень подходяще и, даже можно сказать, совсем неподходяще, так как под смесью мы прежде всего разумеем лишь некую внешнюю связь, между тем как здесь, собственно говоря, ведь имеется в виду конкретное единство противоположностей и, скажем еще больше, даже субъективное.

При ближайшем рассмотрении природы смешанного получают также и три триады, ибо каждое из этих трех основных определений само представляет собою такого рода целую триаду, но триаду, выступающую под одной из этих трех особых форм. Прокл говорит (*Theol. Plat.*, III, p. 135): «первое бытие (*τὸ πρῶτον ὄν*) есть смешанное, единство триады с самой собою; оно есть бытие как жизни, так и ума. Первое из этих смешанных есть первое из всего существующего, а жизнь и дух суть два других порядка; все, стало быть, троично. Эти три триады определяются, следовательно, как абсолютное бытие, жизнь и дух, и их следует понимать духовно, в мысли». Значит, лишь умопостижимый мир является согласно Проклу истинным миром. Но вторым пунктом, в котором он отличается от Плотина, является то, что согласно ему ум не непосредственно происходит из единства. Прокл в этом пункте более логичен и строже следует Платону. Его ряд прекрасен и он имеет право поставить ум, как более богатый, последним, так как лишь из развития моментов, содержащихся в жизни, истекает ум, а затем из последнего — душа¹. Прокл говорит (*Theol. Plat.*, I, p. 21 — 22, 28), что хотя относительно первого единства все согласны между собою, однако, относительно остальных существуют разногласия. Согласно Плотину, тотчас же за единством появляется мыслящая природа; но лучше учит его (Прокла) учитель, посвятивший его во все бо-

¹ *Procli*, *Theol. Plat.*, III, p. 14, 1, 127; *Instit. theol.*, c. 192.

жественные истины. Он ограничил это неопределенное воззрение более древних философов, привел это неподобающее смешение различных порядков к мыслительному различению и советовал точно соблюдать и фиксировать различение определений. И в самом деле, мы видим у Прокла больше различения и ясности, чем в смутном платоновском учении. Он совершенно правильно признает *воῦς* третьим, так как последний представляет собою поворачивающееся обратно, возвращающееся.

Отношение между этими тремя порядками Прокл понимает в вышеуказанном месте (*Theol. Plat.*, III, p. 135 — 136) следующим образом: «Но эти три разряда по своему существу содержатся в существующем, ибо в последнем содержатся субстанция, жизни *воῦς* и ¹ «вершина существующего (*ἀκρότης τῶν ὄντων*)», самостоятельная индивидуальность, для-себя-сущее, субъективное, точка отрицательного единства. «Понятая с помощью мысли жизнь есть средний центр самого существующего. Но ум есть граница существующего, и он есть мыслимое мышление (*ὁ νοῦτος νοῦς*), ибо мышление находится в мыслимом и мыслимое в мышлении. Но в мыслимом мышление находится мыслимым образом (*νοῦτως*), а в мышлении мыслимое находится мыслящим образом (*νοεῖως*). Субстанция есть пребывающее в существующем и то, что перешлетено с первыми началами и не выходит из единого». Второе же, «жизнь есть затем то, что происходит из начал и рождено вместе с бесконечной возможностью». Оно само есть вся целостность в определенности и бесконечности, так что оно есть некое конкретное многообразие. «Ум же есть граница, которая снова приводит обратно к началам, делает соответственным этому началу и производит интеллектуальный круг. Так как он представляет собою внутри себя тройное, представляет собою частью субстанциональное в самом себе, частью живое, частью интеллектуальное, но все содержится в нем субстанционально, то он есть первое из существующих, соединение из первых начал». Лишь это есть реальное. Очень хорошо! — «Я называю его субстанцией, ибо первосубстанция (*αὐτοοσία*) есть вершина всякого бытия и как бы монада всего. Сам ум есть познающее, а жизнь есть мышление, само же бытие — мыслимое. Если же, как мы сказали, все существующее смешано, а первосущее (*τὸ αὐτόν*) есть субстанция, то субстанция, состоящая из этих трех начал (*ὁφίσταμεν*), есть смешанное. Смешанное есть, стало быть, мыслимая субстанция. Она — от бога, от него же —

¹ Можно поставить вопрос, не должно ли быть выпущено слово *καί*, так что *ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων* было бы в таком случае приложением.

бесконечное и граница. Таким образом, существуют четыре момента, так как смешанное есть четвертый момент». Первым именно является монада (Μονας), абсолютно единое; вторым многие, которые сами являются генадами, единицами, бесконечное Платона; третьим является граница вообще. Одно есть всецело проникающее, остающееся у себя, всеобъемлющее; таким образом, оно не выступает у Прокла как один из трех моментов, и Прокл прибавляет еще четвертый момент, который затем трактуется им так же и как третий момент, ибо он есть целостность (этих трех моментов). «Это соединение не только состоит из вышеуказанных начал, следующих за единым, но также и происходит из них, и оно триадично». Оно есть *одно* триединство и *три* триединства. Граница и бесконечное существуют согласно Проклу (Theol. Plat., III, p. 138 — 139) до субстанции и вместе с тем в ней, и это единство моментов есть первое из всего существующего (πρωτίστη οὐσία). Таким образом, в абстрактном триединстве все содержится в себе. Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 139 — 141): «Истинно существующее имеет внутри себя триединство красоты, истины и симметрии». Он, следуя Платону, называет так эти три триады: «красоту для того, чтобы был порядок в соединенных, истину для того, чтобы была в них чистота, а симметрию, чтобы в них было единство. Симметрия есть причина того, что сущее есть единство, истина — причина того, что оно есть бытие, а красота — причина того, что оно есть некое мыслимое». Прокл показывает, что в каждой из трех триад содержится граница, неограниченное и смешанное; каждый разряд есть, стало быть, то же самое, что и прочие, но положенный в одной из тех трех форм, которые составляют первую триаду.

а) Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 140): «Вот это есть *первая* триада всего мыслимого, — граница, неограниченное и смешанное. Граница есть бог, вплоть до первой мыслящей вершины, происходящий из несообщимого и первого бога, бог, всеизмеряющий, всеопределяющий, принимающий в себя все отеческое и удерживающее в связи и беспорочное поколение богов. Бесконечное же» (количество) «есть неисчерпаемая возможность этого бога, то, что приводит к появлению на свет всех порождений и всех разрядов и всей бесконечности, как предсущественного, так и субстанционального и вплоть до последней материи. Смешанное же есть первый и высший разряд (διάχριστος) богов, есть то, что удерживает все вместе скрытым внутри себя, довершает все согласно мыслимой внутри себя объемлющей триаде, обнимая простым образом причину всего сущего и укрепляя в первых мыслимых вершину, изъятую из-под власти целых». Первый разряд представляет

собою, таким образом, в своей вершине абстрактную субстанцию, в которой три определения как таковые заключены без развития и крепко удерживаются вместе неподатливыми; эта чистая сущность представляет собою, таким образом, не раскрытое. Она есть вершина мышления, и по существу есть столь же и возвращение, как это мы видим также и у Платона, а это первое порождает в своей вершине второй разряд, который в целом представляет собою жизнь и имеет своей вершиной *νοῦς*.

б) Эта вторая природа положена в определении бесконечного. При описании этого поступательного движения Прокл внезапно прерывает ход своих рассуждений, чтобы дать выражение (Theol. Plat., III, с. 141 — 142) своему восторгу, вакхическому энтузиазму. Он говорит: «После того, как мы описали первую триаду, пребывающую в единстве, будем прославлять в гимнах вторую, происходящую из первой и полную благодаря аналогичному моменту той триады, которая предшествует ей. Подобно тому, как первое единство порождает вершину бытия, так и среднее единство порождает среднее бытие, ибо оно также является рождающим и замыкающим внутри себя». Во втором разряде, как и раньше, появляются три момента. «Здесь основой или первым моментом является субстанция, которая была конечным пунктом первой триады; вторым моментом, которым в первой триаде была бесконечность, здесь является возможность (*δύναμις*). Единством этих двух моментов является *жизнь* (*ζωή*)», центр, то, что сообщает вообще определенность всему разряду. «Вторым бытием является мыслимая жизнь, ибо в наиболее предельных мыслях идеи имеют свою основу существования (*ὑπόστασις*). Второй разряд есть триада, аналогичная первой, ибо некий бог является как бы второй триадой». Отношение между этими троицами таково: «Так как первая триада есть все, но остается интеллектуальной (*νοητός*) и непосредственно исходит от единого (*ἐνιαίως*) и остается внутри границы (*περατοειδώς*), то вторая триада есть все, но она — *живая* и находится внутри начала бесконечности (*ζωτικός καὶ ἀπεροειδώς*), точно так же как третья триада произошла наподобие *смешанного*. Граница определяет первое триединство, неограниченное — второе триединство, а конкретное (*μικτόν*) — третье. Каждая определенность единства, поставленная рядом с другими, раскрывает также и умопостигаемый разряд богов, каждый разряд содержит в себе все три момента, и каждый разряд представляет собою эту троичность, положенную в аспекте одного из этих моментов». Эти три разряда являются высшими богами, но позднее мы встречаем у Прокла (In Timaeum, p. 291, 299) четвероякого рода богов.

с) Прокл переходит (Theol. Plat., III, 143) к *третьей* триаде, представляющей собою само мышление как таковое, *воῦς*. «Третья монада ставит вокруг себя мыслимый *воῦς* и наполняет его божественным единством; она ставит среднюю триаду между собою и абсолютным бытием, наполняет последнее посредством средней триады и обращает его к себе. Эта третья триада не есть как причина (*κατ' αἰτίαν*) подобно первому бытию, она не является также откровением вселенной подобно второй триаде, а есть все как акт и как проявляющая во вне (*ἐκφαντως*); поэтому она есть также граница всего мыслимого. Первая триада остается скрытой в самой границе и фиксирует в ней всякое существование интеллектуального. Вторая триада является также пребывающей и вместе с тем она движется вперед» — живое выступает в явлении (*Scheint*), но в этом явлении оно приведено обратно к единству. «Третья триада после того, как она подвигалась вперед, обращает и направляет умопостигаемую границу к началу и поворачивает разряд в самом себе назад, ибо ум представляет собою поворачивание назад и адекватизирование мыслимому» (единству). «Все это есть *одно* мышление, *одна* идея; *пребывание* на одном месте, *движение вперед* и *поворачивание назад*». Каждый разряд есть сам по себе целостность, но все три приводятся к одному. В *воῦς* две первые триады суть сами лишь моменты, ибо дух и состоит в том, что он объемлет собою целостность двух первых сфер. — «Эти три триединства возвещают *мистическим* образом совершенно непознанную (*ἄγνωστον*) причину первого и несообщенного (*ἀμετέστον*) бога», который есть начало первого единства, но проявляется во всех трех. «Одно возвещает его неизреченное единство, другое — преизобилие всех сил, третье — полнейшее порождение всех существ вообще». *Мистическое* в них заключается в том, что эти *различия*, определенные как целостности, как боги, понимаются как *одно*; у неоплатоников выражение *мистическое* встречается вообще очень часто. Так, например, Прокл говорит (Theol. Plat., III, 131): «Давайте, посвятим себя снова в мистерии (*μυσταγωγῶμεν*) единого». Мистагогия и есть именно этот свойственный философии спекулятивный способ рассмотрения, это бытие в мышлении, это самонаслаждение и созерцание. И точно так же *μυστήριον* имеет у александрийцев не тот смысл, который мы придаем этому слову, а означает у них вообще спекулятивную философию. Так и в христианской религии тайнства являются, правда, непостижимой тайной для рассудка, однако, так как они носят спекулятивный характер, то разум их постигает, и они также и не *тайнственны*, ибо они ведь совершаются открыто.

В заключение Прокл проводит сравнение между этими триадами.

«В первом разряде субстанцией служит само конкретное, в другом ею служит жизнь, а в третьем — мыслимая мысль». Субстанцию Прокл называет также *ἑστία* прочным, основой. «Первое триединство есть мыслимый бог (*θεὸς νοητός*), второе — мыслимый и мыслящий бог (*θεὸς νοητός καὶ νοερός*), деятельный бог, третье есть чистый, «мыслящий бог (*θεὸς νοερός*)», который есть в себе то поворачивание к единству, в котором в качестве возвращения содержатся все три триединства, ибо бог есть в нем целое». Эти три бога безусловно представляют собою, следовательно, абсолютно единое, и это единство указанных трех богов составляет единого абсолютного, конкретного бога. «Бог познает нераздельно раздельное, вневременно временное, ненужное — необходимым образом, изменчивое — неизменным образом и вообще познает все вещи превосходнее того превосходства, которое они представляют собою согласно их разряду. Кому принадлежат мысли, тому принадлежат также и субстанции, так как мысль каждого человека тождественна с бытием каждого человека и каждый человек есть и то и другое, — мысль и бытие» и т. д. ¹

Таковы основные пункты прокловой теологии, и нам остается еще привести некоторые внешние подробности. Единичность сознания принимает в этой теологии отчасти форму действительности, магии и *теургии*; это часто встречается у неоплатоников и Прокла и они называют это «делать бога». Теургия приводится, таким образом, в связь с языческими образами богов следующим образом. «Первые и самые превосходные имена богов, так и должны мы предполагать, имеют свое основание в самих богах. Божественное мышление делает из своих мыслей имена, и рождает, наконец, образы богов. Каждое имя рождает как бы образ некоего бога. Подобно тому как теургия посредством известных символов вызывает независтливую благость бога, чтобы она светила нам в статуях, творимых художниками, так и наука мысли посредством соединения и разделения звуков заставляет проявиться сокровенную сущность бога» ². Таким образом, статуи и картины, создаваемые художниками, являют внутреннее спекулятивное мышление, наполненность божественным, которая переводит себя во внешнее явление; такое же объяснение дают неоплатоники освящению статуй богов — этим мы указали на то, что у неоплатоников представления о божестве еще находятся в связи с мифом; мифический элемент по-

¹ *Procli*, Theol. Plat., III, p. 144 (VI, p. 503); *Instit. theol.*, с. 124, 170.

² *Ibid.*, Theol. Plat., I, pp. 69—70,

лучает душу, наполняется божественным, так что в статуях и т. д. согласно представлению неоплатоников находится божественная сила. Но я хочу только вкратце указать на это обстоятельство; этого нельзя было не сделать, ибо оно играло в то время большую роль.

5. Преемники Прокла

Прокл представляет собою вершину неоплатонической философии. Эта философия Прокла продолжала существовать до поздней эпохи даже на протяжении всех средних веков. Прокл имел еще много преемников по афинской кафедре. Первым преемником был Марин, его биограф, вторым — Исидор из Газы и, наконец, Дамасций. От последнего еще сохранились очень интересные произведения, он был последним преподавателем неоплатонической философии в Академии. Ибо в 529 г. по р. Хр. император Юстиниан закрыл эту школу и изгнал всех языческих философов из своей империи. Среди них находился также Симплиций, знаменитый комментатор Аристотеля, из комментариев которого некоторые еще до сих пор не напечатаны. Они искали и нашли себе убежище и свободу в Персии, у царя Козроя. Спустя некоторое время им, правда, разрешили снова вернуться в Римскую империю, но после этого они уже не могли основать школу в Афинах, и, таким образом, языческая философия исчезла также и во внешних формах своего существования¹. Евналий рассказывает об этой последней эпохе, и Кузен рассматривает ее в небольшом сочинении. — Хотя неоплатоническая школа внешне прекратила свое существование, ее идеи и, в особенности, философское учение Прокла еще в продолжение долгого времени сохранились и пустили сильные корни в христианской церкви, и нам позднее придется еще неоднократно указывать на это. Более ранние, более чистые схоластики — мистики придерживались тех взглядов, которые, как мы видели, высказывал Прокл, и вплоть до позднейших эпох, когда в католической церкви говорят о божественно мистически глубоко, то высказываемые при этом представления являются неоплатоническими.

В данных нами образцах заключается, может быть, самое лучшее, что есть в неоплатонической философии; в ее лице мир мысли как бы консолидировался. Это не значит, что неоплатоники *наряду* с чувственным миром признавали также существование мира мысли. Нет, чув-

¹ Brucker, Hist. phil., T. II, p. 350, 347; Jean Malala, Hist. chron., T. II, p. 187; Nic. Aemmanus, Ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.

ственный мир для них исчез, все целое было возведено в дух, и это целое они называли богом и его жизнью в этом целом. Здесь мы стоим у великого поворота, и этим заканчивается первый период, период греческой философии. Греческим началом является свобода как красота и примирение в фантазии, реализующаяся, непосредственно естественная, свободная примиренность, — следовательно, идея в чувственной форме. Посредством философии мысль, однако, хочет оторваться от чувственного, ибо философия есть развитие мысли в целостность по ту сторону чувственного и фантазии. В ней содержится это простое поступательное движение, и точки зрения, которые прошли перед нами, суть вкратце следующие.

Сначала мы видели абстрактное в природной форме; затем мы видели абстрактную мысль в ее непосредственности, как, например, единое, бытие. Это — чистые мысли, но мысль еще не понимается как мысль; эти мысли суть лишь для нас всеобщие мысли, которым, однако, еще недостает сознания мысли. Сократ представляет собою *вторую* ступень, на которой мысль выступает как самость (das Selbst), абсолютное есть само мышление. Содержание не только является определенным, например, бытием, атомом, но есть также конкретное, внутри себя определенное, субъективное мышление. Самость есть простейшая форма конкретного, но она еще лишена содержания; поскольку она определена, она становится конкретной, как, например, платоновская идея. Но это содержание конкретно в себе, его еще не знают как конкретное. Платон, начав с данного, заимствует более определенное содержание из созерцания. Аристотель выставляет высочайшую идею: мышление мышления стоит у него на самой высшей вершине, но содержание мира еще находится вне ее. Поскольку это многообразно конкретное должно быть сведено к самости, как к последнему простому единству конкретного, или, наоборот, абстрактное начало должно приобрести содержание, мы присутствовали при возникновении догматических систем. Вышеуказанное мышление мышления является в стоицизме началом всего мира и стоицизм сделал попытку понять мир как мышление. Напротив, скептицизм уничтожает всякое содержание, ибо он есть самосознание, мышление в своем чистом одиночестве с собою, и, следовательно, рефлексия о вышеуказанном начинании с предпосылок. В *третьих*, абсолютное знают как конкретное, и до этого пункта дошла греческая философия. А именно, в то время как в системе стоиков соотношение различия с единством имело лишь как некое долженствование, как некое внутреннее требование, причем тожество не получило осуществления, в неоплатонической школе абсолютное, наконец, по-

ложено в его совершенно конкретном определении, идея, стало быть, положена как триединство, как троица троиц, так что эти троицы эмануируют все дальше и дальше. Но каждая сфера есть некое триединное внутри себя, так что сами абстрактные моменты этой триады также понимаются неоплатониками как целостность. Истинным признается лишь нечто такое, что проявляет себя и в этом самопроявлении сохраняет себя как единое. Александрийские философы, таким образом, показывают нам конкретную целостность *в себе* и познали природу духа. Но они не брали своим исходным пунктом глубину бесконечной субъективности и ее абсолютный разрыв, не постигли также абсолютную или, если угодно, *абстрактную* свободу «я», как бесконечную ценность субъекта.

Итак, эта точка зрения неоплатоников не есть шальная философская мысль, а шаг вперед человеческого духа, мира, мирового духа. Откровение бога дошло до него не как из чуждого источника. Но то, что мы здесь рассматриваем так сухо, абстрактно, имеет конкретный характер. Говорят, будто такие материи, как рассматриваемые нами, когда мы в своем кабинете наблюдаем, как философы ссорятся, спорят и приходят к различным выводам, суть словесные абстракции. Нет! Нет! Это акты мирового духа и потому, милостивые государи, акты судьбы. При этом философы стоят ближе к господу, чем те, которые питаются крохами духа, они читают или пишут эти именные указы сразу в оригинале; их держат для того, чтобы записывать эти указы. Философы, это — посвященные, присутствующие при движении внутри святилища и принимающие в нем участие. У других людей есть частные интересы: господство над тем-то, такое-то богатство, такая-то женщина. — То, на что мировому духу нужны сотни и тысячи лет, мы прошли быстрее, так как имеем то преимущество, что занимаемся прошлым и занимаемся им в абстракции.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Первый период охватывает тысячелетие от Фалеса, 585 лет до р. Хр., до Прокла, умершего в 485 г. по р. Хр. и до закрытия учреждений языческой философии в 529 г. по р. Хр. Второй период доходит до XVI в. и, таким образом, в свою очередь охватывает тысячелетие, которое мы пролетим, надевши сапоги скороходы. Между тем как до сих пор философия развивалась в недрах языческой религии, она ныне получает место в рамках христианского мира, ибо, что касается арабов и евреев, то мы должны их коснуться вкратце только внешним образом, исторически.

1. С идеей христианства, как возникшей в мире новой религии, мы полностью познакомились при изложении неоплатонической философии. Ибо последняя имела своим существенным принципом мысль, что абсолютное как дух определяется конкретным образом, что бог не есть только голое представление вообще. Хотя абсолютное и есть мышление, оно, однако, чтобы быть истинным, должно быть внутри себя не абстрактным, а конкретным; только тогда оно есть тот в себе и для себя сущий дух, о котором мы уже говорили, излагая учение неоплатоников. Но, несмотря на то, что их учение носит характер глубокой и истинной спекулятивности, неоплатоники все же еще не доказали своего учения о том, что триединство есть истина, ибо этому учению недоставало формы внутренней необходимости. Неоплатоники начинают единым, которое само себя определяет, полагает себе меру, из которой происходит определенное; но это является само тем непосредственным способом изложения, который у Плотина, Прокла и т. д. как раз действует утомляюще. В это изложение вплетены, правда, диалектические размышления, в которых показывают, что противоположности, принимаемые как абсолютные, в действительности не имеют силы. Эта диалектика, однако, не методична, спорадична; принципом поворота обратно и сведения воедино служит у неоплатоников принцип субстанциональности вообще; но так как у них недостает субъективности, то их идее духа нехватает одного момента, — момента действительности, вершины, стягивающей все моменты в одно

и тем самым становящейся непосредственным единством, всеобщностью и бытием. Дух, следовательно, у них не индивидуальный дух; этот недостаток восполняется христианством, в котором дух есть имеющийся налично, существующий непосредственно в мире дух, абсолютный дух знаем в непосредственном наличии как человек.

Значит, для того чтобы постигнуть и применить идею христианства, мы должны были познакомиться отдельно с той философской идеей, о которой мы уже говорили, излагая неоплатоников, но при этом мы должны иметь в виду следующее. В рамках христианства основой философии служит тот факт, что у человека появилось сознание истины, духа в себе и для себя, а затем то, что человек испытывает потребность сделаться причастным этой истине. Человек должен быть способен к тому, чтобы эта истина существовала для него; он, далее, должен быть убежден в этой возможности. Это — абсолютное требование, абсолютная необходимость; нужно, чтобы человек пришел к сознанию, что единственно только *что* есть истина. Таким образом, для христианской религии *важнее всего*, чтобы человеку *открылось* содержание идеи, чтобы, говоря более определенно, человек дошел до сознания *единства божественной и человеческой природы*, причем, это последнее должно существовать для его сознания как в себе сущее единство, с одной стороны, и как действительное в качестве культа, с другой. Христианская жизнь заключается в том, что дошедшая до высшей заостренности субъективность осваивается с этим представлением, что предъявляется требование к самому индивидууму, что он сам удостоивается достигнуть для себя этого единства, удостоивать себя обитания в нем духа божия, *благодати*, как это называют. Учение об искуплении (Versöhnung — примирение, искупление) заключается поэтому в том, что мы начинаем знать бога как примиряющегося с миром, т. е., как мы это видели в неоплатоновской философии, что он себя дифференцирует в особенные моменты (*sich besonders*), не остается абстрактным. В состав особенного входит не только внешняя природа, а и мир вообще; но, в особенности, требуется, чтобы человеческая индивидуальность знала себя пребывающей в боге. Здесь вовлекается и играет существенную роль также и интерес самого субъекта, дабы бог реализовался и реализовал себя в сознании индивидуумов, которые в себе суть дух и свободны, так что последние осуществляют это искупление, свою свободу, т. е. доходят до сознания неба на земле, до возведения человека в бога посредством совершающегося в них самих процесса. Истинный интеллектуальный мир находится, следовательно, не по ту сторону, а так называемое конечное состав-

ляет один из его моментов и нет отличных друг от друга потустороннего и посюстороннего. Существенно конкретное в отношении абсолютной идеи состоит в знании мирского, другого как в себе божественного в боге, как всеобщего, как интеллектуального мира, как имеющего свои корни, но *только* свои корни, в боге. В бога человек принят только в своей истине, а не в своей непосредственности, и, таким образом, это учение не есть то, что мы называем пантеизмом, ибо последний оставляет непосредственное существовать, как оно есть. Сам человек должен осуществить процесс примирения, внутри себя, чтобы достигнуть своей истины. Мы, таким образом, видим, что в человеке содержится определение бога как перворожденного сына, Адама кадемона, первого человека. Это единство мы можем определить как конкретную идею, которая, однако, такова только в себе.

Но что для человека, так как он восприимчив к божественному, должно существовать также и тождество божественной и человеческой природы, это *осознали* люди непосредственным образом в Христе, как в том, в котором божественная и человеческая природа в себе едины. Стало быть, в самом мире произошло откровение абсолютного как конкретного и притом, говоря определеннее, не только в мысли, в общем виде как умопостигаемый мир, а так, что абсолютное продвинулось до своей самой крайней напряженности (*Intensität*) внутри себя. Таким образом, оно есть действительная самость, «я», абсолютно всеобщее, конкретно всеобщее, которое есть бог; а затем оно же есть абсолютная противоположность этому определению, существующее в пространстве и времени, полностью конечное, но это — конечное в единстве с вечным, определенное как самость. Абсолютное, понимаемое как конкретное, единство этих двух абсолютно различных определений, есть истинный бог; каждое из этих определений абстрактно и, стало быть, одно из них, взятое само по себе, еще не есть истинный бог. То обстоятельство, что люди, таким образом, узнали это конкретное в такой завершенности как бога, являлось поворотом во всемирной истории. Тем самым триединство наличествует не только в представлении, что еще не было бы вполне конкретным, но и действительность полностью соединена с ним. В сознании мира, следовательно, людям открылось, что абсолютное в своем поступательном движении дошло, как говорит Прокл, до этой вершины, до непосредственной действительности; в этом состоит явление христианства. У греков был антропоморфизм, их боги носили образ человека; недостаток этих богов заключается, однако, в том, что они были недостаточно антропоморфичны. Или, правильнее, греческая религия, с одной стороны, чересчур антропоморфична и,

с другой стороны, слишком мало антропоморфична. Чересчур антропоморфична она потому, что она вносила в божественную природу непосредственные человеческие свойства, образы, поступки; слишком мало антропоморфична, потому что человек божественен в ней не как человек, божественен только как потусторонний образ, а не как вот *этот* субъективный человек.

Стало быть, этой истины человек достигает только тогда, когда для него становится достоверным как созерцание, что в Христе *λόγος* стал плотью. Здесь мы, следовательно, имеем перед собою, во-первых, человека, который благодаря этому процессу доходит до духовности, и, во-вторых, человека как Христа, в котором знаемо это изначальное тождество двух природ. Так как человек состоит вообще в том, что он есть отрицание непосредственного и что он, отправляясь от этого отрицания, приходит к самому себе, к единству с богом, то он тем самым должен отречься от своего природного воления, знания и бытия. Этот отказ от своей природности созерцается в страданиях и смерти Христа и в его воскресении из мертвых и вознесении одесную отца. Христос был совершенным человеком, перенес жребий всех людей, смерть; человек страдал, принес себя в жертву, подверг отрицанию свою природность и этим возвысился. В нем мы созерцаем этот процесс, это обращение его инобытия в дух и необходимость боли в самом отречении от природности; но эта боль о том, что сам бог умер, есть колыбель освящения человека и его восхождения к богу. Таким образом, человек знает то, что должно совершаться в субъекте — этот процесс, это обращение конечного, — как совершенное в себе в Христе; в этом заключается общая идея христианства.

Из сказанного следует, *во-вторых*, что важно не оставлять вообще мирское в его непосредственной природности; изначальное, в себе сущее находится лишь во внутренней глубине духа, или, иначе говоря, оно имеется в нем как его назначение; непосредственно человек есть лишь живое существо, которое хотя имеет возможность стать действительно духом, все же этот дух не существует от природы. Человек, следовательно, не от природы есть тот, в котором живет и обитает божий дух, вообще человек не от природы таков, каков он должен быть. Животное от природы таково, каково оно должно быть. Но в этом отношении мы должны заметить, что природные вещи остаются только в их в себе сущем понятии или, иначе говоря, их истина не вступает в их чувственную жизнь, так как их природная единичность есть лишь нечто преходящее, не обладающее обратным созерцанием. В том-то именно состоит несчастье природных вещей, что они не идут

далее, что их сущность не существует для них самих, благодаря чему получается, что они не доходят до бесконечности, не приходят к освобождению от своей непосредственной единичности, т. е. не доходят до свободы, а остаются лишь в рамках необходимости, представляющей собою связь единого с некоторым другим, так что если это другое соединяется с природными вещами, последние гибнут, так как они не могут перенести противоречия. Но так как для человека как сознания существует истинное и он имеет в нем предназначение к свободе, то он именно способен созерцать в себе и для себя сущее, поставить себя в отношение к последнему, иметь своей целью знание, и от этого зависит освобождение духа, то обстоятельство, что сознание не остается природным, и становится духовным, т. е. что для человека существует вечное, примирение конечного как данного субъекта с бесконечным. Сознание состоит, следовательно, в том, чтобы не оставаться в природном, а быть процессом, посредством которого всеобщее делается для человека предметом, целью. Человек делает себя божественным, но духовным, т. е. не непосредственным образом. В более древних религиях божественное также соединено с природным, человеческим, но это единство есть не примирение, а непосредственное, не произведенное и, таким образом, бездуховное единство, именно потому, что оно только природное. Но так как дух не природен, а есть лишь то, чем он себя делает, то только этот процесс внутри себя, процесс создания этого единства есть впервые дух. Для появления этого духовного единства нужно, чтобы произошло отрицание природности, плоти, в каковой человек не должен оставаться, ибо природа есть зла с самого начала. И точно так же человек от природы есть зол, ибо все, что человек совершает злого, проистекает из какого-нибудь природного влечения. Так как *в себе* человек есть образ и подобие бога, а в существовании он только природен, то то, что есть в себе, должно быть произведено, а первая природность должна быть снята. Человек становится духовным и достигает истины только благодаря тому, что он поднимается выше природного; это тем более верно, что даже сам бог есть дух только таким образом, что он единое, сокровенное сделал другим самого себя, чтобы из этого другого возвратиться снова в себя.

Наше указание или утверждение, что в этом состоит основная идея христианства, является, с одной стороны, историческим вопросом; в разные времена эта идея понималась разное, и теперь, например, опять-таки ее представляют себе особым образом. Чтобы подробно доказать, что в этом заключается идея христианства, мы должны были

бы входить в исторические рассуждения; но так как здесь нам это не важно, то мы должны принимать это наше утверждение как положение, заимствованное из истории. С другой стороны, поскольку этот вопрос входит в историю философии, утверждение, что в этом состоит идея христианства, нуждается в чем-то другом, чем в историческом обосновании, и в этом заключается *третий* интересующий нас пункт. В связи рассмотренных нами предшествовавших образов обнаружилось, что эта идея христианства должна была теперь выступить и притом стать *всеобщим сознанием народов*. Тот факт, что она выступила как мировая религия, составляет содержание истории; в истории же философии следует определеннее показать необходимость этой идеи. Для этого мы должны положить в основание понятие духа, а затем показать, что история есть процесс самого духа, процесс, который состоит в том, что дух выбирается из своего первого безосновного, закутанного сознания, раскрывает себя и достигает точки зрения своего свободного самосознания, дабы исполнилась абсолютная заповедь духа «познай самого себя». Сознание этой необходимости прозвали априорным конструированием истории. Но ославление этого познания как недопустимого и даже дерзкого ни к чему не ведет. Противники этого познания либо представляют себе историю как случайную. Либо же, если относятся серьезно к мысли о провидении и управлении бога миром, то представляют себе это так, как будто христианство находилось готовым в голове бога; тогда представляется делом случая то обстоятельство, что бог в то, а не другое время бросил его в мир. Но мы должны при этом рассмотреть разумность и, следовательно, необходимость этого решения бога, и это рассмотрение может быть названо теодицеей, оправданием бога, т. е. поправкой нашей идеи о нем. Она показывает, что, как я сказал в другом месте, в мире шло разумно, и она предполагает, что всемирная история изображает процесс духа отчасти как историю духа, который должен рефлексироваться в себя, чтобы прийти к сознанию того, что он есть. Это есть то, что в истории расстилается во времени, и притом именно потому совершается как история, что дух есть живое движение, в котором он, исходя из своего непосредственного существования, порождает революции как мировые, так и в отдельных лицах.

Так как мы при этом предполагаем, что указанная идея необходимо должна была сделаться всеобщей религией, то в ней, *в-четвертых*, заключается для особенного сознания источник своеобразного способа познания. А именно, новая религия сделала умопостигаемый мир фило-

софии миром обыденного сознания. Геллерт поэтому говорит: «Ныне дети знают о боге то, что знали о нем лишь величайшие мудрецы древности». Но, чтобы все могли знать истину, идея должна прийти к нам как некий предмет не для мыслящего, философски вполне развитого сознания, а для чувственного сознания, еще находящегося в стадии способа представления, свойственного необразованным людям. Если бы эта идея не получила и не сохранила формы внешнего сознания, то она была бы *философией* христианской религии, ибо точкой зрения философии является идея в форме лишь всеобщего мышления, а не так, как идея существует для субъекта и обращается к нему. Но то, благодаря чему эта идея носит характер религии, есть предмет истории религии, и это развитие ее формы мы здесь должны оставить в стороне. Однако, мы не должны из-за этих форм неправильно понимать содержание, и тем более прямо-таки отвергнуть его, а скорее должны познать его через них; но мы не должны также цепляться за них как за абсолютные формы и желать утверждать эти учения непременно только в этом виде, как это когда-то делало бездарное правоверие.

Укажем здесь лишь один пример. Так называемое учение о первородном грехе состоит в том, что наши прародители согрешили, эта злая природа проникла таким образом как наследственная болезнь во всех людей и стала уделом потомков внешним образом как нечто врожденное, не принадлежащее области свободы духа и не имеющее в ней своего основания; вследствие этого первородного греха, гласит указанное учение далее, человек навлек на себя гнев бога. Если держаться этих форм, то это означает, прежде всего, что мы под прародителями и должны разумеать прародителей во временном порядке, а не в порядке мысли; в самом же деле мысль об этих первых людях означает не что иное, как человек, взятый сам по себе. То, что должно быть сказано о нем как о таковом, то, что каждый человек есть вообще в самом себе, это здесь представлено в форме *первого* человека, Адама, а у этого первого человека, как оказывается, грех также был чем-то случайным, он просто дал себя соблазнить и вкусил от яблока. Но и, кроме того, здесь вовсе не представлено дело так, что он только вкусил от яблока, а рассказывается, что он этим вкусил также от древа познания добра и зла; он должен вкусить от него как человек, а не как животное. Но основная характерная черта, которой он отличается от животного, именно и состоит в том, что он знает, что есть добро и зло. Бог потому и говорит: «Вот Адам стал, как один из нас, он знает, что есть добро и зло». Но только благодаря тому, что он человек,

есть мыслящее существо, он может проводить различие между добром и злом; стало быть, только в мышлении находится источник зла и добра, но мышление и исправляет то зло, которое оно причинило. — *Во-вторых*, рассказ о грехопадении означает, что человек от природы есть зол и передает свою природу по наследству. Против этого возражают: «Почему же злой человек должен понести наказание; ведь нельзя вменить в вину врожденный недостаток». И в самом деле, утверждение, что человек есть зол в себе или от природы, кажется жестоким словом. Но если мы опустим это жестокое слово, не будем говорить о наказании, посылаемом богом и т. д., а будем употреблять более мягкие, более общие слова, то для нас в этом представлении о первородном грехе заключается утверждение, что человек, каков он от природы, не таков, каким он должен быть перед богом, а имеет своим назначением стать *для себя* тем, что он есть только *в себе*, — заключается утверждение, что это лежит в определении человека как такового и представлено как наследственность. Снятие голы природности нам знакомо только как воспитание и совершается само собою; посредством воспитания достигается укрощение характера и тем самым создается вообще соответственное добру поведение. Если и кажется, что это происходит легко, то все же бесконечно важно, чтобы примирение мира с самим собою, исправление, было осуществлено с помощью этого простого способа воспитания.

2. Теперь нужно, чтобы этот пространно рассмотренный нами принцип христианства был сделан принципом мира. Мир имеет своей задачей ввести в себя эту абсолютную идею, сделать ее действительной внутри себя и тем самым примириться с богом. Эта задача распадается в свою очередь на три следующие задачи.

Во-первых, для этого требуется распространение христианской религии, нужно, чтобы она вошла в сердца людей; однако, эта сторона лежит вне круга нашего рассмотрения. Сердце, это значит — субъективный человек как *этот*, и последний благодаря указанному принципу получает другое положение, чем то, которое он занимал раньше; отныне получает существенную важность участие этого субъекта. Единичный субъект является предметом божественной благодати; каждый субъект, человек как человек, обладает сам по себе бесконечной ценностью, предназначен к тому, чтобы принять участие в этом духе, который в качестве бога ведь как раз и должен рождаться в сердце каждого человека. Человек предназначен к свободе; он здесь получил признание как в себе свободный; но эта свобода пока что только формальна, потому что она остается в рамках принципа субъективности.

Вторая задача состоит в том, что принцип христианской религии должен быть разработан для мысли, должен быть присвоен мыслительному познанию, осуществиться в нем так, чтобы оно достигло примирения, обладало внутри себя божественной идеей, и чтобы богатство мысли философской идеи соединилось с христианским принципом. Ибо философская идея есть идея о боге, и мышление имеет абсолютное право требовать, чтобы оно оказалось примиренным, или, иначе говоря, чтобы христианский принцип соответствовал мысли. Эту разработку христианского принципа в мыслительном познании дали отцы церкви; однако, и этой переработки христианского принципа мы также не должны излагать подробнее, так как она принадлежит области церковной истории; здесь мы должны только указать ту точку зрения, с которой должно рассматриваться отношение отцов церкви к философии. Они жили преимущественно в древнем римском мире и атмосфере римской образованности; однако, среди них были и византийцы. Мы знаем, что отцы церкви были людьми философски очень образованными и что они ввели философию, в особенности, неоплатоническую, в церковь; благодаря этому они выработали систему догматов и тем самым пошли дальше первого способа появления христианства в мире, так как таковой еще не было в этом первом явлении христианства. Все вопросы о природе бога, о человеческой свободе, об отношении к богу, который есть объективное, о происхождении зла и т. д. были рассмотрены отцами церкви, и то, к чему мысль приходит относительно этих вопросов, они внесли и восприняли в христианскую систему догматов. Природу духа, порядок спасения, т. е. ступени одухотворения субъекта, его воспитание, поступательное шествие духа, благодаря которому он есть дух, эти его обращения они также познали согласно его моментам, рассмотрели дух в его свободе и в его глубине.

Так мы можем определить отношение отцов церкви, и к этому прибавим, что указанная первая философская разработка христианского принципа им вменялась в вину; они-де этим помутнили чистоту указанного первого явления христианства. О характере этого помутнения мы должны кое-что сказать. Как известно, Лютер, произведя свою реформу, определил ее цель в том смысле, что церковь должна быть возвращена к чистоте ее первой формы, той формы, которую она имела в первом веке; но сама эта форма уже являет нам пространную, извилистую систему догматов, разработанную ткань учения о том, что такое бог, и об отношении к нему человека. Поэтому в эпоху реформации и не была создана определенная система догматов, а лишь очис-

тили систему от позднейших прибавок; это — запутанная система, в которой встречаются запутаннейшие вещи. Эти петли распустили полностью в новейшее время и решили привести христианство к прямой ниточке слова божия, как мы его находим в писаниях Нового завета. Этим отказались от *расширения* системы догматов, от определенного идей и согласно идее учения христианства, и возвратились к тому характеру, который носило первое явление христианства (да и то с *выбором*, отбрасывая все *неприменимое*), так что теперь рассматривается как основа христианства только то, что нам сообщено о первом его явлении. — О праве философии и отцов церкви дать в христианстве силу философии, нужно сказать следующее.

Представление современных теологов о христианстве формулирует, с одной стороны, его учение согласно словам Библии, которые, по их мнению, должны быть положены в основание, так что все дело собственного представления и мышления сводится лишь к экзегетике; религия согласно этой теологии должна быть сохранена в форме позитивного, так что она есть полученное, данное, положенное всецело внешним образом, откровенное, к которому мы должны примкнуть. Но этот текст, эти слова носят вместе с тем такой характер, что он дает полный простор всем произвольным представлениям. Таким образом, другой стороной позиции этой теологии является то, что она применяет также и библейское изречение: «Буква умерщвляет, дух же животворит». С этим следует согласиться, а дух означает только то, что пребывает в умах тех людей, которые берутся за букву, чтобы ее оживотворить, т. е. означает, что принесенные с собою представления должны получить силу в букве. Этими принесенными с собою мыслями может быть совершенно обыкновенный человеческий рассудок, как и в самом деле полагают в новейшее время, что догматика должна быть общедоступной. Таким образом, эти теологи считают себя в праве рассматривать указанным образом букву, пользуясь духом, т. е. выступать с собственными мыслями, но отцам церкви они отказывают в этом праве. Они также рассматривали букву, пользуясь духом, и это — совершенно ясно высказанное определение, что дух пребывает в церкви, определяет ее, назидает, объясняет. Таким образом, отцы церкви имеют такое же право пользоваться духом в своем отношении к букве, к положительному — к положенному ощущением. Все будет зависеть только от характера того духа, взятого самого по себе, ибо духи бывают весьма и весьма разные.

Место в Евангелии, гласящее, что дух должен оживотворить голую букву, толкуется, правда, ближе в том смысле, что дух должен

только объяснять данное, т. е. оставлять тот смысл, который непосредственно содержится в букве. Но нужно быть очень отсталым в своем образовании, чтобы не видеть обмана, заключающегося в этом требовании. Объяснять без привнесения собственного духа, как будто смысл является целиком только данным, невозможно. Объяснить — значит уяснить, и ясным объясняемое должно стать *для меня*; это объяснение не может давать больше того, что уже содержится во мне. Оно должно соответствовать моему субъективному решению, потребностям моего знания, моего познания, моего сердца и т. д.; только таким образом оно существует для меня. Мы находим то, чего ищем, и именно уясняя себе данное место, я даю в нем силу моему представлению, моей мысли; в противном случае оно является чем-то мертвенным, внешним, которое вовсе не существует для меня. Так, например, нам очень трудно уяснить себе чужие религии, находящиеся на куда более низком уровне, чем потребности нашего духа, но все же они затрагивают какую-то сторону моей духовной потребности, установки, хотя это — только помутненная, чувственная сторона. Стало быть, когда говорят: «уяснить», то этим словом затупевают истинную суть. Но если уяснить себе само это слово, то в нем нет никакого другого смысла, помимо того, что дух, обитающий в человеке, хочет познать в уясняемом самого себя и не может познать в нем ничего другого, кроме того, что заключено в уясняющем духе. Таким образом, можно сказать, что библию превратили в восковой нос: один находит в ней то, другой — другое; твердый смысл сразу становится нетвердым, как только он делается предметом рассмотрения субъективного духа.

В этом отношении мы должны специально обратить внимание на характер того текста, который описывает первый способ выступления христианства; он еще не может содержать в себе очень определенно высказанным образом то, что заключается в принципе христианства, а только может содержать в себе больше предчувствие того, что есть дух и что он будет знать как истинное. Это определенно высказано в самом тексте. Христос говорит: «Когда я буду в отдалении от вас, я пошлю вам утешителя; он, дух, введет вас во всяческую истину», — он, а не общение с Христом и его слова. Стало быть, только после него и после того, как он будет назидать их текстом, дух войдет в апостолов, они преисполнятся духом. Можно почти сказать, что, возвращая христианство к стадии его первого явления, его приводят к бездуховной точке зрения, так как сам Христос сказал, что духовное придет только тогда, когда его не будет. В тексте же, сообщающем о первом явлении, мы, напротив, видим Христа только как

мессию, а в дальнейшем определении — только как учителя; он есть чувственный, наличный человек для своих друзей, апостолов и т. д. и еще не имеет характера святого духа. Его друзья видели его, слышали его учения, видели также и чудеса и были этим приведены к тому, чтобы поверить в него. Но сам Христос сильно бранит тех, которые желают от него чудес; следовательно, если он должен быть богом для людей, обитать в сердцах людей, то он не может обладать *чувственным, непосредственным* наличием. Далай лама в качестве чувственного человека является богом для тибетцев; но согласно христианскому принципу, гласящему, что бог вступает в сердца людей, он не может продолжать оставаться перед ними в чувственном наличии.

Таким образом, вторым моментом является то, что чувственный, наличный образ должен исчезнуть, дабы он был воспринят в Мнемозину, в царство представлений; только после этого может наступить духовное сознание, духовное отношение. Но на вопрос, куда Христос удалился, дано определение, гласящее: «Он сидит одесную бога», т. е. только теперь становится возможным знать бога как этого конкретного, как единого, который затем имеет внутри себя второй момент, сына (*λόγος, σοφία*). Следовательно, для того чтобы познать как истину то, что представляет собою принцип христианства, нужно познать истину идеи духа как конкретный дух, и это и есть та своеобразная форма, которую мы видим у отцов церкви. Только с этой формой появилось представление, что абстрактное божественное раскрывается (*aufbricht*) и раскрылось внутри самого себя, но не следует понимать этот другой момент в божественном в виде умопостигаемого мира или, как он выступает в нашем представлении, в виде небесного царства со многими ангелами, которые также конечны, ограничены и, таким образом, стоят ближе к человеку. Но недостаточно того, что мы знаем конкретный момент в боге, а необходимо также, чтобы мы знали, что Христос был действительным, вот *этим* человеком. Этот «этот» есть крупнейший момент в христианском вероучении, потому что он является соединением крупнейших противоположностей. Этого высшего представления не могло быть в тексте, в первом явлении; то великое, что есть в этой идее, могло появиться лишь позднее, после того как дух разработал, развил ее.

Что откровение Христа имело указанный смысл, в этом заключается вера христиан в него, между тем как простой, непосредственный и ближайший смысл этой истории заключается в том, что Христос был только пророком и имел судьбу всех древних пророков не быть признанным. Но что оно имеет указанный нами смысл, это

знает дух, ибо именно дух и раскрыт в этой истории. Эта история есть понятие, идея самого духа, и всемирная история нашла в ней свое завершение, знает истину этим непосредственным образом. Следовательно, дух-то понимает ее так, и непосредственно созерцательным образом это дано в праздник пятидесятницы. Ибо до этого дня апостолы еще не обладали этим бесконечным смыслом Христа, они еще не знали, что это есть бесконечная история бога. Они верили в него, но они еще не верили в него как в эту бесконечную истину.

Эта истина является тем, что развили отцы церкви; этим мы указали общее отношение первой христианской церкви к философии. С одной стороны, философская идея была перенесена ею в эту религию, но, с другой стороны, тот момент в идее, по которому последняя обособляет себя внутри себя как мудрость, деятельный сын божий и т. д., но в этом обособлении еще остается во всеобщности, был заострен так, что получил характер субъективности и, тем самым, характер чувственной непосредственной единичности и непосредственного наличия явившегося в пространстве и времени человеческого индивидуума. Эти два элемента были существенно переплетены друг с другом в христианской системе догматов: сама идея, а затем образ, как он представляется благодаря соединению с некоторой единичной, существующей в пространстве и времени индивидуальностью. Стало быть, эта история имела вообще у отцов церкви своей основой идею; истинная идея духа у них, следовательно, вместе с тем облечена в определенную форму исторического рассказа. Но идея как таковая еще не различалась ими от истории; следовательно, церковь, держась этой идеи в исторической форме, сообщила определенность учению. Таков общий характер учения отцов церкви.

Из этой идеи, как ее понимал дух, возникли в первые века христианства многие так называемые ереси. К ним принадлежат учения тех гностиков, которые клали в основание христианские книги, но при этом превращали все сообщаемое ими в нечто духовное. А именно, они не остановились на этой исторической форме идеи духа, а истолковали историю и растворили ее как историческое событие. Внесенные ими в эту историю мысли являются, как мы это видели, более или менее мыслями, заимствованными у александрийской или также у филоновской философии. По своей основе они были, следовательно, спекулятивны, но они делали также отступления в фантастические построения, а также и в область морали, хотя в этих их смутных и фантастических построениях все еще можно распознать те исторические элементы, с которыми мы познакомились. Но форма непосред-

ственного бытия, являющаяся в Христе существенным моментом, у них испаряется, превращаясь в общую мысль, так что исчезает определение индивидуума как вот этого. Ибо докеты, например, говорили, что Христос обладал лишь *кажущимся телом*, жил лишь *кажущимся* образом, причем, однако, в этом утверждении задним фоном служила мысль. Гностики, таким образом, были противниками западной церкви, и последняя подобно Плотину и неоплатоникам многократно нападала на гностицизм, потому что он застрял в общих идеях, облакал свое представление в форме, подсказанной воображением, а это представление было противоположно представлению о Христе во плоти (Χρῖστου ἐν σαρκί) ¹. Церковь же, напротив, твердо держалась определенного образа личности как принципа конкретной действительности.

С востока были привнесены другие формы противоположности начал, чем те, которыми, как мы указали, пользовались гностики, а именно, свет и тьма, добро и зло. Но особенно резко эта парсийская противоположность выступила в манихеизме, в котором бог как свет противоборствует злу, несуществующему (ὄχ ὄν), ὀλῃ, материальному, уничтожающему само себя. Зло есть то, что имеет в себе противоречие; предоставленные самим себе и в слепой вражде неистовствующие друг против друга, силы зла (ὀλῃ) встретились со слабым сиянием, исходившим из царства света, и были им привлечены, а это так смягчило материю, что они перестали бороться друг с другом и даже соединились вместе, чтобы проникнуть в царство света. В качестве приманки для материи, чтобы затормозить и утишить ее слепую ярость с помощью непреодолимо действующей силы, вызвать их конечное уничтожение и всеобщее господство света, жизни, души, отец света пожертвовал одной из сил добра, мировой душой (ψυχὴ ἀπάντων). Материя поглотила ее, и смешение мировой души с материей является основой всего миротворения. Поэтому душа распространена повсюду и, находясь в мертвом покрове, повсюду действует и борется как в человеке, в микрокосме, так и во вселенной, в макрокосме, но с неравной силой, ибо там, где являет себя красота, начало света, душа одерживает победу над материей, в безобразном же она терпит поражение и получает преобладание материя. — Эту плененную душу Мани называет также и сыном человеческим, а именно, сыном первого человека, небесного человека, Адама кадмона. Но была жертвована, таким образом, лишь часть светового существа, предназначенная к тому, чтобы бороться с царством зла; так как она была слаба, то ей угрожала опасность по-

¹ Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 43.

терпеть поражение и должна была часть своего вооружения, душу, отдать материи. Но та часть души, которая не пострадала от такого смешения с материей, а свободно поднялась на небо, содействует свыше очищению плененных душ, родственных ей частиц света, и это есть Иисус, сын человеческий, поскольку он не пострадал (*ἀπαθής*), в противоположность страдающему сыну человеческому, плененной во всей вселенной душе. Но указанная спасающая душа остается в области второго, видимого света, который еще отличен от первого, недоступного света, и имеет в нем свое пребывание, воздействуя на процесс очищения природы посредством солнца и луны. — Но вследствие действия этой души весь ход как физического, так и духовного мира представляется Мани процессом очищения. Плененные частицы света должны были выбраться из круговорота метампсихоза, чтобы подняться ввысь, снова непосредственно соединиться с царством света. Поэтому чистая, небесная душа ниспустилась на землю и явилась в кажущейся человеческой форме, чтобы подать руку помощи страдающей душе (аристотелевской *νοῦς παθητικός*?). — Манихеи и высказываются вполне в том смысле, что бог, добро, исходит, светит вокруг и, таким образом, создает умопостигаемый мир; третьим является для них дух как возвращающийся, полагающий первое и второе единым и чувствующий, и это чувство есть любовь. Эта ересь вполне познает идею, но устраняет форму отдельного единичного существования, в котором представляет себе идею христианская религия. Распятие Христа на кресте принимается, следовательно, как лишь видимое распятие, оно лишь аллегорично, есть только образ. Это только кажущееся распятие на кресте нестрадающего Иисуса и, следовательно, только кажущееся разделение страдания несоединенным с материей Иисусом, соответствует действительному страданию плененной души. Но подобно тому как над Христом силы тьмы не могли совершить насилия, так и их насилие над родственной душой должно оказаться тщетным. — У манихеев мы встречаем, таким образом, представление о Иисусе, распинаемом на кресте во всем мире и в душе. Распятие Христа на кресте означает, следовательно, мистически только раны, нанесенные страданием нашей души. Растительная сила (*die Vegetation*) связала частицы света, и эта их связанность порождает себя как растение. Забеременевающая земля рождает страдающего Иисуса (*patibilis*), который есть жизнь и спасение людей, и распинается на каждом дереве. Явившийся в Христе *νοῦς* есть всё и вся ¹.

¹ Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 87—91.

Церковь также преимущественно утверждала единство божественной и человеческой природы. Но так как в христианской религии это единство было осознано в виде представления, то она берет человеческую природу в ее действительности, берет ее как «этого», а не только в аллегорическом или философском смысле.

И вот, если, с одной стороны, существенной чертой ортодоксальных отцов церкви, боровшихся с этими гностическими умозрениями, является то, что они в противоположность гностикам твердо держались определенной формы предметности Христа, то они, с другой стороны, выступали против ариан и родственных им направлений, которые признают явившегося индивидуума, но не ставят в связь личность Христа с обособлением, с появлением (*dem Aufbrechen*) божественной идеи. Они считали Христа за человека, делали его, правда, высшей натурой, но не видели в нем момента бога, самого духа. Ариане, правда, не шли так далеко, как социниане, которые признавали Христа только замечательным человеком, учителем и т. д. и, поэтому, уже больше и не существовали в лоне церкви, а были язычниками. Но все же, так как ариане не знали бога в Христе, то они отбросили триединство и тем самым лишили всю спекулятивную философию ее основы. Указанное раздувание Иисуса в высшую натуру есть также пустое представление, не могущее нас удовлетворить; против этого утверждения отцы церкви выдвигали, стало быть, утверждение об единстве божественной и человеческой природы, осознанном теми отдельными лицами, из которых состоит церковь, и это есть главное определение. Что касается пелагиан, то они отрицали первородный грех и утверждали, что человеческой природы достаточно для того, чтобы сделаться добродетельным и религиозным. Но человек не должен быть таким, каков он есть от природы, а должен, наоборот, стать духовным; таким образом, и это учение было изгнано как еретическое. Церковью, стало быть, управлял дух, и она всегда крепко держалась определенной идеи, но всегда в историческом способе понимания. Такова философия отцов церкви; они родили церковь, как и в самом деле развитый дух нуждается в развитом учении, и нет ничего более нескладного, чем стремление или желание некоторых новейших авторов возвратить церковь к ее первоначальной форме.

В-третьих, требуется, чтобы идея была привита действительности, была ей имманентна, чтобы не только существовало множество верующих сердец, а чтобы, подобно тому, как закон природы правит чувственным миром, конституировалась, беря источником сердце, высшая жизнь мира, царство, осуществляющее для себя примирение бога с со-

бою в мире, — чтобы оно (царство) конституировалось не как небесное, потустороннее царство. Эта община есть царство божие на земле, в церкви; «где двое или трое, — говорит Христос, — соберутся во имя мое, там я буду среди них». Идея лишь постольку существует для духа, для субъективного сознания, поскольку она реализуется в действительности, и она должна не только достигнуть завершения в сердце, но и завершиться в действительности, стать царством действительного сознания. Идея, долженствующая быть познанной человеком, самосознанием, должна вообще стать для него объективной, дабы он поистине постиг себя как дух и был им постигнут дух, дабы он, следовательно, был духовен духовным, а не чувствуемым образом. Первое объективирование уже наличествовало в первом непосредственном сознании идеи, где оно являлось как некий единичный предмет, как единичное существование некоторого человека. Вторую объективность представляло собою духовное поклонение и общение, расширенные до церкви. Можно было бы представить себе некое всеобщее общение любви, мир благочестивых и святых, мир братства, овечек и духовного баловства, божественную республику, небо на земле. Но на земле ничего такого не имелось в виду; этой фантазии указано место на небе, т. е. где-то в другом месте, а именно, в смерти. Всякая живая действительность нуждается, кроме того, еще в совершенно другого рода чувствах, учреждениях и делах. Сначала, при первом появлении христианства, говорится: «Мое царство не от мира сего», но реализация и не могла и не должна была стать мирской. Другими словами, законы, нравы, государственные устройства и вообще все то, что входит в состав действительности духовного сознания, должно стать разумным. Царство разумной действительности есть совершенно другого рода царство, должно быть организовано и развито внутри себя мысляще, с умом. Момент самосознательной свободы индивидуума должен получить свое право против объективной истины и объективного веления. Именно в этом состоит истинная, действительная объективность духа в форме некоего действительного земного (Zeitlichen), как государства, подобно тому как философия есть объективность имеющаяся в форме всеобщности. Такая объективность не может существовать *вначале*, а должна произойти путем проработки духом и мыслью.

В христианстве это существование в себе и для себя интеллектуального мира, духа, сделалось предметом всеобщего сознания. Христианство возникло из иудейства, из осознавшей себя отверженности. Иудейство представляло собою с самого начала чувство собственного ничтожества — жалкое состояние, низость, где не было

ничего такого, что обладало бы жизнью и сознанием. Эта отдельная точка на земле сделалась позднее, в свое время всемирноисторической и в этом элементе ничтожества действительности (*des Nichts der Wirklichkeit*) весь мир, беря как раз своим исходным пунктом этот принцип, поднялся в царство мысли, так как указанное ничто перешло, превратилось в положительно примиренное. Это — во второй раз сотворенный мир, возникший после первого; только в нем дух понял себя как «я» = «я», т. е. как самосознание. Этот второй сотворенный мир выступил сначала в сознании в форме чувственного мира, в форме чувственного сознания. То, что в него входило от понятия, отцы церкви заимствовали у упомянутых философов; заимствовали триединство, поскольку в нем есть разумная мысль, а не голое представление, равно как и другие идеи. Но их отличие вообще от этих философов заключается в том, что для христиан этот умопостигаемый мир носил вместе с тем характер непосредственной чувственной истинности, характер обычного происшествия — имело ту форму, которую оно должно иметь и сохранить для философски необразованных, большинства людей (*für das Allgemeine der Menschen*).

3. Но этот новый мир должен был поэтому быть также и воспринят новым родом человеческим, варварами, ибо варварам свойственно брать духовное чувственным образом, — должен был быть воспринят северными варварами, ибо лишь северное внутри-себя-бытие есть непосредственный принцип этого нового сознания мира. С появлением этого самосознания умопостигаемого мира, как непосредственно действительного, дух со стороны того, чем он стал в себе, поднялся выше того, чем он был раньше. Но, с другой стороны, в отношении своего сознания он всецело отброшен в начальную стадию культуры и его сознание должно было начать все с самого начала. Ему предстояло преодолеть, во-первых, эту чувственную непосредственность своего умопостигаемого мира и, во-вторых, противоположную чувственную непосредственность действительности, которую его сознание считает ничтожной. Оно (это сознание) исключает солнце, заменяет его свечами, наполнено лишь образами; оно примирено лишь в себе, внутренне, а не для сознания — для самосознания существует греховный, дурной мир. Ибо одного умопостигаемый мир философии еще не завершил в себе: он еще не сделал себя также и действительным миром, не сумел еще познать умопостигаемый мир в действительном мире и действительный мир в умопостигаемом мире. Одно дело обладать идеей философии, познать абсолютную сущность как абсолютную сущность, и совершенно другое дело познать ее как систему универсума,

природы и собственного самосознания, как все развитие его реальности. Этот принцип реальности нашли неоплатоники — а именно, одну и ту же субстанцию, которая в свою очередь полагает самое себя всецело под противоположными, в них самих реальными определениями, — но они, отправляясь от этого принципа, не нашли формы, принципа самосознания.

Германским народам мировой дух поручил дело доведения эмбриона до образа мыслящего зрелого мужа. Первой стадией является постигнутый дух, а этому противоположна не воспринятая в дух субъективность воли; царство истины и царство мирского находятся как в связи, так и в разладе друг с другом. В представлении людей, стало быть, упрочился на манер этой действительности умопостигаемый мир в качестве лежащей далеко страны, которую представляют себе такой же действительной, как та, которую мы видим, — населенной, обитаемой, но скрытой от нас как бы горой. Это не греческий или другой мир богов, не греческая мифология, наивная, нерасколота вера, а в этой вере есть вместе с тем и наивысшая отрицательность, а именно, противоречие между действительностью и тем, другим миром. Этот интеллектуальный мир выражает природу реального абсолютного существа; на этом-то мире философия пробует свои силы и мышление истощает свои усилия. Мы должны сказать в общих чертах об этих неотрадных явлениях.

Философия в рамках христианства являет нам сначала смутное верчение в глубинах идеи, как образах последней, составляющих ее моменты, тяжкое бремя разума, не могущего высвободиться от фантазии и представления, чтобы перейти к понятию. Нет такой авантюры, перед которой отступила бы фантазия, потому что она, гонимая разумом, не может удовлетвориться красотой образов, а должна выйти за их пределы. И также нет такой авантюры разума, в которую он не впадал бы вследствие того, что он не может совладать с образом, а только ведет с ним борьбу в рамках этого элемента. По времени позднее этого западного углубления в себя возникла на востоке экспансия, появилось отрицание всякого конкретного, абстрагирование от всего определенного; это чистое созерцание или чистое мышление в магометанстве соответствует христианскому нисхождению в собственные глубины. Но в рамках самого христианства указанному первому, каббалистическому характеру философствования противостоит интеллектуальный мир, в котором господствуют чистые понятия, конституирующие идеи в мышлении, и с которыми мы вступаем в область схоластической философии. Когда философия, равно как и науки и

искусства, благодаря господству варваров умолкли, они перекочевали к арабам и достигли там прекрасного расцвета; ближайшим источником, из которого кое-что притекало западу были поэтому эти арабские философия и науки. Благодаря предпосылке, что имеется непосредственная и воспринятая извне истина, мышление потеряло свою свободу и истину своего наличия в постигающем сознании, так что философия упала на уровень рассудочной метафизики и формальной диалектики. Мы, следовательно, должны рассмотреть в этом периоде, *во-первых*, философию на востоке и, *во-вторых*, философию на западе, т. е. арабскую, а затем схоластическую философию. Схоластики являются в этот период главными персонажами; это — европейская философия в европейские средние века. *В-третьих*, мы должны рассмотреть разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии; выступают новые кометообразные явления, которые предшествовали третьему периоду, представляющему собою в собственном смысле этого слова возрождение новой философии.

ГЛАВА I

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В то время как на западе германские народы теперь овладели тем, что дотоле было римской империей, и их завоевания упрочились и оформились, на востоке возникла, напротив, новая религия, магометанская. Восток очистил себя от всего особенного и определенного, между тем как запад ниспустился в глубину и наличие духа. С такой же быстротой, с какой арабы и их фанатизм распространились по восточному и западному мирам, они поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре гораздо больше, чем западный мир. В магометанском мире, быстро достигшем своего завершения как в отношении внешней мощи и власти, так и в отношении духовного расцвета, расцвела вскоре наряду с различными искусствами и науками также и философия, несмотря на то, что она здесь была заимствована извне. Арабы воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо *философии арабов*. Однако, то, что нам придется говорить о ней, касается больше обстоятельств внешнего сохранения и дальнейшего распространения философии. Арабы познакомились с греческой философией главным образом через посредство подпавших под их власть сирийцев передней Азии. В Сирии, представлявшей собой греческое государство, в Антиохии и, в особенности, в Бейруте и Эдессе существовали крупные научные учреждения и, таким образом, сирийцы составили соединительное звено между греческой философией и арабами. Сирийский язык был языком народа даже в Багдаде ¹.

Моисей Маймонид (1135 — 1204), ученый еврей, говорит в своем *Doctor pererplexorum* следующим образом об исторических обстоятельствах перехода философии к арабам. «Все, что измаилиты писали о единстве бога и других философских материях», — в особенности, секта *мутазилов* (т. е. *отделенных*), которая раньше других заинте-

¹ *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 366; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. V, S. 36; *Bruckner*, Hist. crit., phil., T. III, p. 23—24, 28—29.

ресовалась абстрактным познанием таких материй, между тем как секта *ассариев* возникла позднее, — «построено на доводах и положениях, взятых из книг греков и арамейцев» (сирийцев), «старавшихся опровергнуть и уничтожить учения философов. Причиной этого является именно следующее. Когда христианский народ включил в себя также и вышеуказанные народы и христиане защищали много догматов, находящихся в противоречии с философскими положениями, а между тем среди этих народов учения философов были очень известны и распространены, ибо у них и зародилась философия, когда, кроме того, на престол вступили цари, принявшие христианскую религию, тогда христианские ученые, греки и арамейцы, убедившись, что их учение так ясно и очевидно опровергается философами, придумали собственную мудрость, *мудрость слов* (дебарим), и они сами называются поэтому *говорящими* (медаберим). Они установили основначала, служившие им как для укрепления их веры, так и для опровержения противоположных учений философов. Когда после этого их место заняли и достигли господства измаилиты и к ним дошли самые произведения философов, а с последними также и возражения, которые греческие и арамейские христиане написали против книг философов, как, например, сочинения Иоанна Грамматика, Абен Адди и других, они ухватились за них обеими руками и приняли все»¹. Христиане и измаилиты чувствовали, следовательно, одинаковую потребность в философии; *измаилиты* старались приобрести такие познания также и потому, что они чувствовали самую настоятельную потребность защищать магометанскую религию против христианства, которое исповедывала большая часть покоренных ими народов.

Внешний ход этого усвоения философии арабами таков: до того существовали сирийские переводы греческих произведений и теперь арабы переводили их с сирийского языка на арабский, а иногда переводили непосредственно с греческого на арабский. До нас дошли имена нескольких сирийцев, живших в Багдаде при Гарун Альрашиде (786 — 808) и переводивших эти произведения на арабский язык по предложению калифа. Они были первыми учителями наук среди арабов и главным образом врачами. Они переводили поэтому сочинения по медицине. Таковы Иоанн Мезуе из Дамаска, живший в царствование Альрашида, Альмамуна (813 — 833) и Альмотавакила (ум. 847), несколько раньше того времени, когда турки сделались могущественным народом (862). Его назначили заведующим больницей в Баг-

¹ *Moses Maimonides, More Nevachim*, p. 1, c. 74, p. 133—134 (Basil., 1629).

даде. Альрашид назначил его переводчиком с сирийского на арабский язык; он основал школу, в которой преподавались медицина и все древние науки. Гонайн (ум. 876) был христианином, так же как и его учитель Иоанн, происходивший из арабского племени Эбади. Он сам научился греческому языку и особенно много переводил на арабский язык, а также и на сирийский, например, сочинения Николая «*De summa philosophiae Aristotelicae*», Птолемея, Гиппократы и Галена. Другим переводчиком был Эбн Адда, великий диалектик, о котором упоминает Абулфараджи (ум. 1286). Из греческих философских произведений эти сирийцы переводили почти исключительно сочинения Аристотеля, а равно и позднейших его комментаторов. Таким образом, мы видим, что не сами арабы перевели эти произведения.

В арабской философии, обнаруживающей свободное, блестящее, глубокое воображение, философия и науки пошли тем же путем, которым они шли раньше у греков. Точно так же как Платон со своими идеями или всеобщностями положил начало самостоятельному интеллектуальному миру и признал абсолютную сущность сущностью, существующей всецело в форме мышления, а Аристотель разработал дальше, наполнил и заселил царство мысли, так и у арабов после того, как неоплатоновская философия обрела постигаемый мир, как идею самостоятельной внутри себя сущности духа, эта первая идея, как мы уже видели у Прокла, получила такую же аристотелевскую разработку и наполнение. Следовательно, в основание арабской философии, так же как и схоластики и всего, что создано в области христианской философии, лежит в качестве сущности александрийская или неоплатоническая идея; на этой почве совершается и движется определение понятий. Особого описания арабской философии мы не даем отчасти потому, что она мало интересна, и отчасти потому, что эта философия в основном и главном совпадает со схоластической философией.

Мы можем сказать об арабах: их философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии. Основным в этой, как и в позднейшей философии, является ответ на вопрос о вечности мира, затем задача доказать единство бога и т. д. Но одним из главных мотивов являлась защита магометанских учений; благодаря этому философские рассуждения арабов двигались лишь в рамках этих учений. Арабы, следовательно, подобно западным христианам, были ограничены в своем философствовании догматами церкви (если это можно назвать церковью), хотя таких догматов было у них мало; однако, благодаря этому последнему обстоятельству они были также и более сво-

бодны, чем христианские философы. Но принимая во внимание все то, что мы знаем о них, мы должны сказать, что они не выставили никакого истинно высшего принципа самосознательного разума и, следовательно, не двинули вперед философию. У них нет никакого другого принципа, кроме откровения, у них, следовательно, — только внешний принцип.

А. ФИЛОСОФИЯ МЕДАБЕРИМ

Моисей Маймонид указывает как на широко распространенную и отличную философскую школу или секту на медаберим. Он говорит (More Nevoschim, Р. I, с. 71, р. 134 — 135) об особенностях их философии приблизительно следующее. «Но измаилиты еще расширили их речи и искали других чудесных учений, о которых не знал ни один из говорящих греков, потому что последние в некоторых пунктах еще соглашались с философами. Главная же их отличительная черта состоит в том, что все говорящие, как греки, принявшие христианство, так и измаилиты не следовали в построении своих основначал природе вещей, не черпали из последней, а заботились лишь о том, чтобы решить, каковыми должны быть вещи, чтобы их характер служил подкреплением утверждений измаилитов или, по крайней мере, не противоречил им, а установивши эти основначала, они затем смело уверяли, что так и действительно обстоит дело с вещами и находили другие основания и основоположения, чтобы подтвердить эти свои принципы. Они признавали за истину лишь то, что хоть самым отдаленным образом, хоть через посредство сотни выводов согласуется с их мнением. Так действовали первые ученые; они уверяли, что пришли к таким мыслям, руководясь умозрением и не обращая внимания на какие-нибудь предвзятые мнения. Позднейшие ученые не поступали так» и т. д.

В чистой философии так называемых *говорящих* выразился свойственный восточному духу принцип разрушения всяких связей и отношений. Маймонид говорит (Р. I, с. 71, р. 135, с. 73, р. 149): «Главным основным положением медаберим является утверждение, что мы не можем обладать достоверным познанием вещей, не можем знать, что они ведут себя таким-то или иным образом, потому что в уме всегда может существовать или мыслиться противоположное утверждение. Кроме того, они в большинстве случаев смешивают воображение с интеллектом и дают первому имя второго. Они признают первоначалами атомы и пустое пространство», в котором, таким образом, все связи оказываются чем-то случайным. «Порождение есть не что иное, как некое соединение атомов, а уничтожение — не что иное,

как некое разделение последних, и время также состоит из многих «теперь». Таким образом, существует лишь атом; медаберим, следовательно, при их более высоком развитии мысли осознали главную точку зрения, еще и поныне являющуюся руководящей для восточных народов, а именно, субстанцию, единую субстанцию. Этот пантеизм или, если угодно *спинозизм* является, таким образом, воззрением, общим всем восточным поэтам, историкам и философам.

Далее медаберим говорят: «Субстанции, т. е. неделимые, которые,» впрочем, «сотворены богом, обладают многими акциденциями, точно так же как, например, в снеге каждая частица бела. Но ни одна акциденция не может существовать в продолжение двух моментов; как только она возникает, она снова уничтожается, и бог творит на ее место всегда другую». Все определения, таким образом, суть безусловно преходящие, исчезающие; лишь неделимое существует *постоянно*. «Если богу угодно сотворить другую акциденцию в данной субстанции, она продолжает существовать. Когда же он перестает творить эти акциденции, субстанция погибает».

Таким образом, медаберим упраздняют всякую необходимую связь, так что природа перестает иметь какой бы то ни было смысл. «Они, следовательно, отрицают, что какой бы то ни был предмет существует по природе, отрицают также, что природа того или другого тела приводит к обладанию им такими, а не другими акциденциями, а говорят: бог творит все акциденции в одно мгновение, без помощи средств природы и других вещей». Всеобщим постоянным существованием обладает субстанция, а особенное изменяется каждое мгновение и, таким образом, получает существование от субстанции. «Руководясь этим положением, они говорят, например, что когда мы окрашиваем одежду красным цветом, то в действительности отнюдь не мы окрасили эту одежду, а бог сотворил красный цвет в одежде в тот момент, в который мы полагали, что-еоединяли эту одежду с красным цветом. Бог соблюдает такое обыкновение, что черный цвет появляется только тогда, когда одежда красится таким цветом, и этот первый цвет, возникший при таком соединении, не продолжает существовать, а исчезает в первое же мгновение, и каждое мгновение появляется другой цвет, который богом творится вновь. И точно так же и наука есть акциденция, которую бог творит каждое мгновение, когда я что-нибудь познаю; мы сегодня уже больше не обладаем той наукой, которой обладали вчера. Пишучи, человек не движет пером, хотя он думает, что он движет им, а движение представляет собою некую акциденцию пера, сотворенную богом в данный момент». Таким об-

разом, единственно лишь бог есть поистине действующая причина; но он мог бы все делать и иначе. — «Их восьмое положение гласит: ничего нет, кроме субстанции и акциденции, и природные формы суть сами акциденции; лишь субстанции суть индивидуумы. Девятое положение гласит: акциденции не держат друг друга, между ними нет никакой причинной связи или какого бы то ни было другого отношения; в каждой субстанции могут существовать все акциденции. Десятое положение гласит о переходе (*ephshârûth, transitus, possibilitas*): «Все, что мы можем себе вообразить, может также перейти и в интеллект, т. е. может существовать. Но, таким образом, все возможно», так как законов разума не существует. Этот переход мысли является, таким образом, совершенно случайным. «Человек, такой же большой, как гора, блоха, такая же большая, как слон, вполне возможны. Всякая вещь могла бы быть иной, чем она есть, и нет никакой причины, почему каждая вещь является или должна являться такой, а не иной. Они называют голой *привычкой* то обстоятельство, что земля обращается вокруг некоего центра, что огонь движется вверх, что огонь горяч. Столь же возможно, чтобы огонь был холоден»¹.

Мы, таким образом, видим, что нет ничего постоянного, и это шатание, головокружение всего существующего является подлинно восточной чертой. Вместе с тем это есть несомненно полнейшее разрушение всего того, что является характерной чертой разумности. Это разрушение вполне согласуется с восточной *возвышенностью*, не признающей ничего определенного. Бог есть внутри себя совершенно неопределенное, его деятельность совершенно абстрактна, и получающее существование посредством этой деятельности особенное является поэтому совершенно случайным, а если мы это особенное называем *необходимым*, то это — пустое слово, и мы его не понимаем, да и не должны пытаться понять его. Медаберим представляют себе, таким образом, деятельность бога совершенно неразумной. Эта абстрактная отрицательность, связанная с пребывающим единым, является, таким образом, основным понятием восточного способа представления. Восточные поэты преимущественно пантеисты, это их обычный способ рассмотрения вещей. Арабы, таким образом, разработали науки и философию, не сделав более определенной конкретную идею; наоборот, последним выводом является у них разрушение всякого определения в этой субстанции, с которой связана лишь голая изменчивость как абстрактный момент отрицательности.

¹ *Moses Maimonides, More Nevachim*, p. 1, с. 73, p. 152—155, 157—159.

В. КОММЕНТАТОРЫ АРИСТОТЕЛЯ

Арабы в общем очень усердно штудировали произведения Аристотеля и в особенности пользовались как его метафизическими и логическими сочинениями, так и его «Физикой». Главная их работа состояла в многообразном комментировании этих произведений и еще дальнейшем развитии абстрактно-логического момента. Из произведений этих комментаторов многие существуют еще и в настоящее время. Такого рода произведения известны на западе, переведены также на латинский язык и напечатаны, но из них немногому можно научиться. Арабы разработали рассудочную метафизику и формальную логику. Знаменитые арабы жили отчасти уже в восьмом и девятом веках. Эта разработка, следовательно, шла чрезвычайно быстрым темпом в то время, как западный мир еще очень мало сделал в этой области.

Алькенди, комментатор «Логики», жил около и после 850 г. в царствование Альмамуна ¹. Альфараби умер в 950 г. Он написал комментарий на «Органон» Аристотеля; этим комментарием очень усердно пользовались схоластики. Кроме того он написал произведение под названием «О происхождении и разделении наук». О нем рассказывают, что он сорок раз прочел от доски до доски книгу Аристотеля о «слухе», а его «Риторику» двести раз, и это ему ни малейше не надоело ². Он обладал, должно быть, очень хорошим желудком. Даже врачи занимались философией и, таким образом, выработали некоторую теорию. Так, например, Авиценна (род. в 980 г., ум. в 1037) из Бухары, города, лежащего на восток от Каспийского моря, был комментатором Аристотеля ³. Альгазали (ум. в 1111 г. в Багдаде) написал учебники по логике и метафизике. Он был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом, считал слова пророка чистой истиной, написал «*Destructio philosophorum*» ⁴. Туфейль ум. в Севилье в

¹ Pocock, Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger, Biblioth. orient., c. 2, p. 219; Brucker, Hist., crit. phil., T. III, p. 65—66; Tennemann, Bd. VIII, Abt., 1, S. 374.

² Hottinger, II. p. 221; Gabriel Sionita, De moribus Orient., p. 16; Brucker, II. p. 73—74; Tennemann, a. a. O., S. 374—375.

³ Leo Africanus, De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar, Dynast IX, p. 230; Tiedemann, Geist. der. specul. Phil., Bd. IV, S. 112, u. flg.; Brucker, II., p. 80—84.

⁴ Leo Africanus, De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar, Dynast IX, p. 230; Tiedemann, Geist. der. specul. Phil., Bd. IV, S. 112 u. flg.; Brucker, II., p. 80—84.

1185 г.¹ Авероэса, родившегося в Кордове в 1126 г. и умершего в 1198, называли преимущественно комментатором Аристотеля.

Знакомство арабов с Аристотелем исторически интересно тем, что таким путем и запад впервые ознакомился с этим философом. Комментарии на Аристотеля и хрестоматии из сочинений Аристотеля сделались, таким образом, для западного мира источником философии.

Западные народы в продолжение долгого времени знали из Аристотеля только такие переводы с переводов его произведений и арабские переводы комментариев на его сочинения. Испанские арабы и, в особенности, евреи, жившие в Южной Испании, Португалии и Африке, перевели эти переводы с арабского языка на латинский, и часто даже промежуточным звеном служил перевод на древнееврейский язык.

С. ЕВРЕЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ

К арабам примыкают еврейские философы, из которых выдается уже вышеупомянутый Моисей Маймонид. Он родился в 1131 г. (в лето от сотворения мира 4891, а согласно другим в 4895) в Испании, в г. Кордове и жил в Египте². Кроме *More nevachim*, переведенного на латинский язык, он написал также и другие сочинения; о нем и о других евреях можно было бы сообщить еще много литературных сведений. В их философию проник, с одной стороны, каббалистический элемент в виде астрологии, геомантии и т. д. Напротив, у Моисея Маймонида, как и у отцов церкви, в основание кладется исторический элемент и он трактуется в очень строгой, абстрактной метафизике, которую он на манер Филона приводит в связь с книгами Моисея и их толкованием. Мы находим у этих еврейских философов доказательства единства бога, доказательство того, что мир сотворен и *материя не вечна*; Маймонид говорит также о *свойствах* бога. Единство бога он трактует, как уже трактовали этот вопрос древние эллиаты и неоплатоники, в том смысле, что истиной является не множественное, а само себя порождающее и снимающее единое³.

¹ Brucker, II., p. 97.

² Ibid., I. 1, p. 101; Tennemann, a. a. O., S. 420—421.

³ Moses Maimonides, More Nevachim, p. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2; p. 184—193; III, c. 8, p. 344—351; etc. etc.

ГЛАВА II

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

То немногое от философских учений, что мы находим в средние века в начале образования самостоятельных государств, представляет собою еще сохранившиеся скудные остатки римского мира, который после своего упадка опустился во всех отношениях, так что мировая культура как бы внезапно прекратила свое существование. Таким образом, на западе в то время почти ничего другого не знали, кроме «Введения» Порфирия, латинских комментариев Боэция (475 — 525) на логические сочинения Аристотеля и извлечения Кассиодора (ум. 570) из этих комментариев. Эти произведения представляли собой в высшей степени скудные учебники, и столь же скудны приписываемые Августину сочинения под названием «De dialectica» и «De categoriis», последнее из которых являлось парафразом сочинения Аристотеля о категориях. Это были первые пособия и вспомогательные средства для философствования, в них применяется самый что ни на есть формальный и внешний элемент философии.

Вся схоластическая философия выглядит совершенно однотонно. До сих пор напрасны были старания внести определенные различия и ступени в эту теологию, господствовавшую от восьмого и даже шестого почти до шестнадцатого века. Недостаток времени нам не позволяет, а если бы он даже и позволял, то природа самих вещей не позволяет дать развернутое изложение схоластической философии, как и арабской, разделив ее на ее отдельные системы или явления, и мы можем лишь дать общую характеристику и указать в главном те основные моменты, которые она действительно осуществила в области мысли. Она интересна не своим содержанием, ибо на нем нечего останавливаться. Она не является философией, а это название обозначает, собственно говоря, больше общую манеру, чем некую систему, если здесь вообще может быть речь о какой-либо философской *системе*. Схоластика не представляет собой твердо установленного учения, как, например, платоновская или скептическая философия, а является очень неопределенным названи-ем, охватывающим собой философ-

ские стремления христианского мира на протяжении почти тысячелетия. Однако, эта почти тысячелетняя история замкнута на самом деле в пределах единственного лишь понятия, которое мы потом рассмотрим ближе. Она оставалась в продолжение всего этого времени на одной и той же точке зрения, придерживалась одного и того же принципа, и мы видим в ней лишь церковную веру и какой-то формализм, представляющий собой вечное разрушение и бесплодное кружение внутри самого себя. То обстоятельство, что произведения Аристотеля сделались позднее общеизвестными, вызвало лишь различия по степени, а не действительно научный прогресс. Перед нами лишь история людей, а не история науки в собственном смысле; эти схоластики были благочестивые, благородные, в высшей степени отличные люди.

Изучение схоластической философии затруднительно уже из-за одного языка, на котором она изложена. Выражения, употребляемые схоластиками, являются, правда, варварской латынью, но это не вина схоластиков, а скорее тогдашнего латинского образования. Латинский язык представляет собою неподходящее орудие для выражения таких философских категорий, так как определения новой ступени духовной культуры нельзя было выразить с помощью этого языка, не насилюя его; прекрасная латынь Цицерона не может пускаться в глубокие умозрения. — Нельзя требовать от кого бы то ни было, чтобы он знал средневековую философию по источникам, так как она изложена в книгах столь же объемистых и многотомных, сколь и скудных, написанных ужасно скверно.

Для нас сохранилось еще много произведений великих схоластиков. Эти произведения очень разветвлены, так что их изучение представляет собою нелегкую задачу, и чем они написаны позднее, тем они формальнее. Схоластики писали не только краткие *учебники*, и сочинения, например, Дунса Скота составляют двенадцать фолиантов, а сочинения Фомы Аквинского — восемнадцать. Извлечения из них мы находим в различных сочинениях. Главными источниками являются: 1) Ламберт Данней в «Пролегоменах» к его *Commentarius in librum primum sententiarum, Petri Lombardi, Genevae, 1580* (это лучший источник в извлечениях); 2) Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*; 3) Kramer, *Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte* (в двух последних томах; 4) «*Summa*» Фомы Аквинского. В тидемановской истории философии также находятся извлечения из схоластиков, такие же извлечения мы находим и у Теннемана; Рикснер также дает многочисленные хорошо подобранные извлечения.

Мы ограничиваемся изложением общих точек зрения. Название свое схоластика получила благодаря тому обстоятельству, что в царствование Карла Великого в больших школах, находившихся лишь в двух местах, при больших соборах и монастырях, духовник, а именно, каноник, надзиравший за учителями (*informatores*), назывался *scholasticus*, он сам и читал лекции по важнейшей науке, по теологии. В монастырях наиболее ученый монах преподавал остальным монахам. Собственно говоря, об этих преподавателях не идет речь; но, хотя схоластическая философия представляла собой нечто другое, все же от них осталось единственно лишь название тех, которые читали теологию научно и систематично. Таким образом, вместо *patres ecclesiae* появились позднее *doctores*.

Схоластическая философия является, таким образом, по существу своему *теологией*, и эта теология представляет собой непосредственно *философию*. Содержанием теологии является, собственно говоря, только то, что содержится в религиозных представлениях, но теология есть наука о вероучении, как его должен знать каждый христианин, будь то крестьянин или кто-либо другой. В наше время научность теологии видят часто во внешнем историческом содержании, в критическом ее элементе; а именно: в знании, что существует столько-то и столько-то рукописей Нового завета, что они написаны на пергаменте, хлопчатой бумаге или бумаге, какие из них написаны унциальными буквами, в знании, что они принадлежат такому-то и такому-то веку, далее, в знании представлений евреев в данную эпоху, истории пап, епископов, отцов церкви, как и что происходило на церковных соборах. Но все эти сведения не имеют отношения к природе бога и к связи этой природы с человеком. Единственным существенным предметом теологии как учения о боге является природа бога, и это содержание по своему характеру по существу спекулятивно. Поэтому теологами, рассматривающими это содержание, могут быть лишь философы. Наукой о боге является единственно лишь философия. Философия и теология поэтому и признавались здесь тождественными, и различие между ними представляет собою характерную черту перехода к новейшему времени, когда стали полагать, что для мыслящего разума может быть истиной нечто такое, что не является истинным для теологии. Напротив, в средние века в основании лежит воззрение, что существует лишь одна истина. Таким образом, мы не должны себе представлять теологию схоластиков так, что она содержит в себе, как у нас, лишь учение о боге и т. д., изложенное исторически; на самом деле она содержала в себе глубочайшие умозрения Аристотеля и не-

оплатоников. Ее философствование, а многое в нем было превосходно, мы находим также и у Аристотеля, только у него оно проще и чище; кроме того, у схоластиков все содержание этой философии лежало *по ту сторону действительности* и было смешано с носившей характер представления христианской действительностью.

Философия должна была снова восстановить себя, исходя из христианской религии, в пределах которой мы теперь находимся. В языческом мире корнем познания была внешняя природа, как лишенная самости мышление, и субъективная природа как внутренняя самость. Как природа, так и природная самость человека, а равно и мышление, обладали в этом мире утвердительным значением; все это считалось, следовательно, хорошим. В христианстве же корень истины имеет совершенно другой смысл; это была истина, направленная не только против языческих богов, но также против философии, против природы, против непосредственного сознания человека. Природа здесь уже не хороша, а представляет собою нечто отрицательное; самосознание, мышление человека, его чистая самость, все это получает в христианской религии отрицательное положение. Природа не обладает значимостью и не должна интересоваться человека, и точно так же ее всеобщие законы как сущность, под которую мы собираем отдельные существа природы, не имеют никакого права на существование. Небо, солнце, вся природа представляют собой труп. Природа отдана во власть духовного и даже духовной субъективности; так, например, течение природы повсюду прерывается чудесами. С этим отречением от естественной необходимости связано также и то, что всякое дальнейшее содержание, всякая та истина, которая является всеобщей в этой природе, представляет собой нечто данное, откровенное. Одного исходного пункта, рассмотрения природы, таким образом, вовсе не существует для познания. Затем отодвинуто в сторону также и то требование, чтобы я, как самость, участвовал в этом познании. Эта самость, как данная непосредственная достоверность, должна быть устранена. Она, правда, должна также погрузиться в некую другую самость, но эта последняя есть некое потустороннее и лишь в ней человеческая самость должна находить свою ценность. Эта другая самость, в которой собственная самость должна находить свою свободу, представляет собою ближайшим образом также некую данную самость, не обладающую формой всеобщности; она определена в пространстве и времени, ограничена и обладает вместе с тем значением абсолютного, в себе и для себя сущего. Собственная самостность, таким образом, пожертвована, а то, что, напротив, самосознание приобретает, не есть

некое всеобщее, некое мышление. Мысля, я обладаю по существу утвердительным значением не как данный человек, а как всеобщее «я», но теперь содержание истины всецело изолировано, отъединено, и, таким образом, отпадает мышление «я». Этим, однако, положено в высшей степени конкретное содержание абсолютной идеи, в которой всецело бесконечные противоположности объединены; это содержание представляет собою ту силу, которая объединяет в себе то, что кажется сознанию лежащим бесконечно далеко друг от друга, — смертное и абсолютное. Это абсолютное само есть абсолютное лишь как вот это конкретное, не как абстракция, а как единство всеобщего и единичного; это конкретное сознание и является ближайшим образом истиной. Основание, почему прочее содержание также истинно, представляется не принадлежащим моей самости, а полученным без посредства моей самости. Требуется, правда, для этого свидетельство духа, и здесь присутствует моя глубиннейшая самость, но свидетельство духа есть нечто *сокровенное*, не *развивающееся* внутри себя, не *рождающее* для себя содержание из себя, а *получающее* его извне. Дух, дающий свидетельство, сам в свою очередь отличен от меня как индивидуума; мой *свидетельствующий дух* есть другой, и на мою долю остается лишь пустая оболочка *пассивности*. В рамках этой жесткой точки зрения должна была снова возникнуть философия. Первая обработка этого содержания, вплетение в него всеобщей мысли, является работой схоластической философии. Конечным пунктом этой философии является противоположность между верой и разумом, который чувствовал потребность, с одной стороны, заняться природой, чтобы получить непосредственную достоверность, и, с другой стороны, находить такое же удовлетворение в собственном мышлении, в специфическом самостоятельном порождении.

Мы теперь должны сказать подробнее о характере схоластической философии. В этом схоластическом кружении мышление делает свое дело без всякого внимания к опыту; здесь нет больше и речи о том, чтобы воспринимать *действительность* и определять ее посредством мысли. Если понятие и проникло раньше, то, во-первых, понятие понималось у Аристотеля не как необходимость продолжить дальше раскрытие содержания, а последнее воспринималось друг за другом в порядке следования его явлений и получалось лишь *смещение* воспринимаемой действительности и мысли. Еще меньше, во-вторых, большая часть содержания была проникнута понятиями, а она воспринималась поверхностно в форме мысли, что мы видим в особенности у стоиков и эпикурейцев. Схоластическая же философия отка-

зывается вообще от этих стараний; она предоставляет действительности как презренной оставаться рядом и не интересуется ею. Ибо разум находил для себя свое существование, свое осуществление в *другом* мире, а не в *сем земном* мире. Но все поступательное движение культуры ведет к тому, чтобы снова восстановить веру в *сей наш* мир. Однако, сначала всякое знание и делание, связанное с интересом к сему земному миру, было в общем и целом изгнано. Спокойное рассмотрение и изучение *низменной* действительности не находили себе здесь места, и точно так же не находили себе здесь места науки, по своему познающие определенную сферу действительности и составляющие материал реальной философии, а равно и искусства, сообщающие идее чувственное существование. И точно так же право, признанность действительного человека, коренилось не в общественных отношениях, обладало значимостью не здесь в нашем мире, а где-то *в ином мире*. В этом отсутствии разумности действительного или, иначе говоря, разумности, имеющей свою действительность в условиях нашего существования, заключался варварский характер самого мышления. Это варварство состояло в том, что мышление считало себя находящимся в другом мире и не обладало понятием разума, понятием, согласно которому достоверность самого себя есть вся истина.

Изолированная мысль теперь обладает неким содержанием, умопостигаемым миром, как существующей сама по себе действительностью, к которой обращается мысль. Поведение этой мысли можно здесь сравнить с поведением рассудка, когда он обращается к чувственному и воспринимаемому миру, кладет его в основание как субстанцию, находит в нем прочный предмет и рассуждает по его поводу. Рассудок тогда не является самостоятельным движением философии в собственном смысле, проникающим в сущность и дающим ей выражение в слове, а он лишь находит предикаты этого мира. Таким же образом схоластическая философия имеет своим самостоятельным предметом умопостигаемый мир христианской религии, бога и все связанные с ним события этого мира, и мысль устанавливает, что бог неизменен, рассматривает вопросы о том вечна ли материя, свободен ли человек и т. д. — точно так же как рассудок носится беспорядочно по области являющегося и воспринимаемого. Здесь схоластическая философия была предоставлена на произвол бесконечной подвижности определенных понятий. Категории возможности и действительности, свободы и необходимости, свойства и субстанции и т. д. носят как раз такой характер, что не представляют собой ничего твердого, а являются чистыми движениями.

Нечто, определенное как возможное, превращается также в противоположное, и от него приходится отказаться, так что определение можно спасти лишь посредством нового различения, лишь таким образом, что, с одной стороны, отказываются от него, а с другой стороны, удерживают его. Схоластики, таким образом, получили дурную славу благодаря своим *бесконечным* различениям. Аристотелевская философия и получила господство именно потому, что она помогала делать эти определения посредством абстрактного понятия, но эта философия получила господство не во всем своем объеме; Аристотель стал властвовать над умами лишь как автор «Органона»; последний приобрел влияние как в отношении изложенных в нем законов мысли, так и в отношении метафизических понятий, категорий. Эти абстрактные понятия в их определенности характеризовали господствовавший в схоластической философии рассудок, который не был в силах выйти за свои пределы и достигнуть свободы или, иначе говоря, постигнуть свободу разума.

С этой конечной формой непосредственно связано также и конечное содержание. Схоластики переходят от одного определения к другому, и такие определения как особенные являются вообще конечными; определение выступает здесь как смыкающееся внешним образом, а не как смыкающееся с собою. Следствием такого характера этого определения является то, что мышление будет главным образом вести себя как *умозакключающее*, ибо *умозакключение* есть способ формально логического поступательного движения. Философствование, стало быть, заключалось в силлогистическом *рассуждательстве* по всем правилам школы. Подобно тому как греческие *софисты*, желая постигнуть действительность, вертелись без толку в абстрактных понятиях, так и средневековые *схоластики* вертелись в них с целью познать свой интеллектуальный мир. Первые интересовались бытием, которое они отчасти спасали от отрицательности понятия, отчасти же и оправдывали именно посредством последнего, и точно так же главной задачей схоластиков было спасение основы христианского интеллектуального мира от путаницы понятия и доказать существование указанного мира именно посредством этого понятия и в соответствии с ним. Всеобщая форма схоластической философии состоит, следовательно, в том, что устанавливается некое *положение*, приводятся *возражения* против него и затем эти возражения опровергаются посредством противосиллогизмов и *различений*. Философия поэтому не отделялась ими от теологии, да и по существу она не отделена от последней, так как философия именно и есть знание об абсолютной *сущности*, т. е. *тео-*

логия. Но для теологии схоластиков христианский абсолютный мир был системой, являвшейся в ее глазах действительностью точно так же, как для греческих софистов была системой низменная действительность. На долю философии в собственном смысле оставались, следовательно, преимущественно лишь законы мышления и абстракции.

А. ОТНОШЕНИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К ХРИСТИАНСТВУ

У схоластиков, таким образом, философия носила такой же не самостоятельный характер, какой она носила раньше у христианских отцов церкви и у арабов. Завершенная церковь имела свое местопребывание среди германских народов и обуславливала своим строем характер их философствования. Христианская община, правда, распространилась в римском мире, но ее распространение, в особенности вначале, привело лишь к тому, что она образовала отдельное общество, отрешившись от мира и не изъявлявшее никакого притязания на признание, или же ее притязания на такое признание были лишь *стригательными*, так как отдельные люди были в сем мире только *мучениками* или отрекались от него. Однако, церковь достигла затем также и господства. Императоры восточного и западного Рима приняли христианство, и церковь получила таким образом публично правовое, ничем неограниченное существование и даже оказывала значительное влияние на мирские дела. Но мир политики попал в руки германских народов; таким образом, возникла новая форма, и в состав этой формы входит схоластическая философия. Мы знаем эту революцию как *переселение народов*. Свежие племена растеклись по древнему римскому миру и поселились в нем; они, таким образом, построили на развалинах старого мира свой новый мир; еще и теперь эту картину представляет нашему взору Рим, где великолепные христианские храмы отчасти являются остатками старых языческих храмов и новые дворцы стоят над и под развалинами.

1. Основным элементом средневековой жизни является это *раздвоение*, эта *удвоенность*; в ней обнаруживаются два народа, два языка. Мы видим, во-первых, предшествовавший мир, народы, которые господствовали раньше, обладающие уже готовым собственным языком, искусствами, науками, а на этой чуждой им почве поселились новые народы, которые, таким образом, начали свою историю надломленными внутри себя. Мы, таким образом, имеем перед собой в этой истории не развитие народа из самого себя, а развитие, начальным пунктом которого является противоположность, развитие, страдающее этой противо-

положностью и не выходящее из нее, воспринимающее эту противоположность в себя и имеющее своей задачей преодолеть ее. Эти народы, таким образом, воплощали в себе природу духовного процесса. Сущность духа ведь в том и заключается, что он делает для себя *предпосылку*, дает себе *природное*, как *противоположность* (*Widerlage*), отличает себя от этого природного, делает, таким образом, последнее объектом, а уже затем *обрабатывает*, *формирует* эту предпосылку и тем самым производит ее, порождает ее из себя, реконструирует ее внутри себя. Вследствие этого, хотя христианство и восторжествовало в качестве церкви как в римском, так и в византийском мире, однако, и тот и другой мир не были способны проявить эту новую религию внутри себя и породить из этого начала новый мир. Ибо и в римском и в византийском мире уже был налицо готовый характер; нравы, законы, правовое состояние, имперская конституция, государственный строй (если это можно назвать государственным строем), политическое состояние, споры, искусство, наука, духовная культура, — короче говоря, все было уже готово. Напротив, природе духа как раз соответствует, чтобы этот культурный мир был порожден из него и чтобы это порождение совершалось посредством противодействия, посредством ассимиляции того, что предшествовало ему. Эти завоеватели, стало быть, поселились на чуждой почве и сделались властелинами народа, жившего там раньше, но вместе с тем они попали во власть нового духа, который им был вообще навязан. Хотя они и господствовали, они все же, с другой стороны, были покорены духовным началом, так как они должны были вести себя по отношению к последнему чисто пассивно, лишь воспринимать его в себя.

Духовная идея или духовность была, таким образом, вложена в тупые души и дух этих примитивных варваров; сердце их было пронзено. Грубая природа стала, таким образом, имманентной идее, как бесконечно противоположная ей, или, иначе говоря, в них загорелась бесконечная мука, страшное страдание, так что можно представлять их самих как распятого Христа. Они должны были выдержать в себе эту *борьбу*, и одной стороной этой борьбы является философия, появившаяся у них позже и полученная ими сначала как нечто *данное*. Это еще не культурные народы, но при всей их варварской тупости они обладают глубокой душой и сердцем. В эти души и сердца тупых варваров было вложено затем духовное начало и, таким образом, сделались необходимыми эта мука, *эта борьба между духом и природным элементом*. Культура начинается здесь с чудовищнейшего противоречия, и она должна разрешить последнее. Это — царство мук, но

мук *чистилища*, ибо испытывает эти муки дух, а не животное, дух же не умирает, а возрождается вновь из своего гроба. Таким образом, две стороны этого противоречия находятся по существу своему в таком отношении друг к другу, что духовное начало должно владычествовать над варварами.

Но истинное *господство духа* не может быть таковым в том смысле, что противостоящее ему будет чем-то покоренным; дух, существующий в себе и для себя, не может допустить, чтобы субъективный дух, к которому он находится в отношении, стоял перед ним как внешне послушный, рабский, ибо последний сам есть дух; господство должно, напротив, быть таким, чтобы дух находился в гармонии с самим собой в субъективном духе. Общее положение, стало быть, таково: имелась противоположность, в которой лишь одно может обладать властью, а другое должно быть покорно ему, — но такая противоположность, которая уже содержала в себе принцип разрешения этого противоречия, так как господствовать должен дух. И поэтому ход дальнейшего развития состоит лишь в том, что дух достигает господства в качестве *примирения*. Для этого требуется, чтобы стали разумными не только субъективные сознания, душа, сердце, но также и светская власть, закон, учреждения, жизнь людей и т. д., поскольку все они находятся в духе. Мы уже у Платона в его «Государстве» встретились с мыслью, что управлять народом должны философы. Теперь наступила эпоха, в которой высказывается идея, что господствовать должно *духовное*, но это духовное получило тот смысл, что должны господствовать *духовенственное* (*das Geistliche*), *духовенство*. Духовное, таким образом, сделано здесь особой *формой, индивидуумом*, но подлинный смысл этой идеи заключается в том, что определяющим должно быть духовное как таковое, и эта идея сохранилась до нашего времени. Так, например, мы видим в французской революции выражение идеи, согласно которой господствовать должна абстрактная мысль. Согласно этой идее государство, конституция, законы должны определяться соответственно этой абстрактной мысли, она должна составлять соединительное звено между людьми, и люди должны сознавать, что пользующееся у них признанием является абстрактными мыслями, есть свобода и равенство, в каковом признании также и субъект находит свою истинную ценность по отношению к действительности.

Одной из форм этого примирения является также и то, что субъект, каков он есть, внутренне доволен собою, доволен своими мыслями, хотением, духовным багажом, так что его знания, его мышление, его

убеждения сделались для него чем-то наивысшим, носящим божественный характер, представляющим нечто само по себе значимое. Божественное, духовное, таким образом, помещено в мой субъективный дух, тождественно со мной: я сам представляю собой всеобщее и оно значимо лишь так, как я его непосредственно знаю. Эта форма примирения является новейшей, но вместе и наиболее односторонней. Ибо духовное здесь определено не как объективное, а понимается лишь так, как оно существует в моей субъективности, в моей совести; мое убеждение как таковое принимается за последнюю решающую инстанцию, и это представляет собою формальное примирение субъективности с собою. Если примирение принимает эту форму, то та ситуация, о которой мы говорили раньше, не имеет для нас уже никакого интереса; это лишь нечто пройденное, историческое. Если убеждение, как оно себя непосредственно открывает в глубине души каждого субъекта, является истиной, в себе и для себя сущим, то этот процесс опосредствования бога как истинного, в себе и для себя сущего с человеком не является больше для нас потребностью. Точно так же учение христианской религии получает в таком случае характер чего-то чужеродного, принадлежащего особой эпохе, чего-то такого, над чем бились лишь люди, принадлежавшие тому времени. Исчезло сознание, что идея сама по себе конкретна и как дух находится в отношении противоположности к субъекту; теперь такое сознание представляется чем-то прошлым. То, что я сказал о принципе христианского догмата и еще скажу о схоластиках, интересно лишь для того, кто стоит на указанной мною точке зрения, с которой идея интересуется в ее конкретной определенности, а не для того, который стоит на точке зрения непосредственного примирения субъекта с самим собою.

2. Теперь мы должны рассмотреть ближе характер этой противоположности, чтобы сопоставить его с характером тогдашнего философствования, и при этом мы должны вкратце напомнить лишь в их главных моментах исторические обстоятельства той эпохи. Первым моментом является противоположность в состоянии тогдашнего мира. Эта форма противоположности, как она выступает в истории, представляет собою духовность, которая как таковая должна быть духовностью сердца; но дух един, и, таким образом, создается *общение* тех, которые пребывают в этой духовности. Таким образом, возникает некая *община*, которая затем становится внешним распорядком, расширяется и, как мы видели, превращается в *церковь*. Поскольку принципом последней является дух, она в качестве духовного непосредственно всеобща, ибо единичность в чувстве, мнении и т. д. бездуховна. Цер-

ковь организуется, но в дальнейшем сама переходит к мирскому существованию, к богатству, имуществам, сама становится *мирской* и заражается всеми страстями дикости, ибо пока что духовное есть лишь принцип. Сердце же пребывает в обыденном существовании, мирском, и все отношения между людьми еще определяются соответственно вышеуказанным склонностям, вожделениям, страстям, соответственно дикости. Церковь, таким образом, обладает духовным принципом лишь внутри себя, но он не является истинно реальным, так что все остальные отношения еще не разумны, ибо таковыми они были до того, как в мире развился духовный принцип. Не будучи соответственным духовному, мирское так же существует, как нечто наличное и представляет собою непосредственно природное мирское. Таким образом, церковь будет обладать в самой себе непосредственным природным принципом. Она будет запятнана всеми страстями, властолюбием, корыстолюбием, насильничеством, обманом, грабительством, убийством, завистью, враждой, всеми этими пороками дикости, и правление также будет характеризоваться такими страстями. Хотя это господство должно было быть господством духовного, оно на самом деле оказывалось господством страсти. Таким образом, церковь большей частью неправа, если брать ее со стороны ее мирского принципа, но она права, если рассматривать ее с духовной стороны.

Новая религия разделила поэтому мир в своем понимании последнего на два мира: на интеллектуальный, но не мыслившийся субъективно, и на земной. Вследствие этого жизнь общества распалась на две части, на два *царства*. Светскому царству духовенства резко противостоит существующее самостоятельно светское царство, *император* противостоит *папе*, папству и церкви; нет *государства*, а есть лишь светское *господство*. Один мир является миром *потусторонним*, другой — *посюсторонним*. Два абсолютно существенных принципа разбиваются друг о друга; мирская дикость, угловатость индивидуальной воли порождает жесточайший, страшнейший антагонизм. Для появляющейся теперь культуры эта незавершенная реальность противостоит поэтому ее миру мысли в качестве действительного мира, и она не познает одного в другом; у нее два хозяйства, две меры и два веса, которые она не соединяет друг с другом, а держит их врозь, вдали друг от друга.

Духовное царство в качестве церкви обладает вместе с тем непосредственной наличностью обыденной действительности. Царство же мира сего как в качестве внешней природы, так и в качестве своеобразного самосознания не имеет истины и ценности внутри себя,

имеет их лишь как нечто, находящееся по ту сторону его, а то, что светит в нем от этой истинной ценности, дается ему извне как нечто непостижимое, вполне готовое. Светское царство должно, следовательно, находиться в подчинении у духовного царства, которое стало теперь *светским*. Император становится, таким образом, защитником церкви (*advocatus ecclesiae*). Светское царство, с одной стороны, самостоятельно, но, с другой стороны, находится в связи с другим царством, так что она признает в качестве господствующего духовное царство. При наличии этой противоположности должна возникнуть борьба именно из-за того светского царства, которое существует в самой церкви, и точно так же из-за скверного светского, насильничества, варварства, которые имеют место в самостоятельно существующем светском царстве. Но эта борьба должна сначала кончиться к невыгоде светского царства, ибо последнее не только стоит само по себе, но и признает также и другое царство, вынуждено благоговейно покоряться этому царству, духовному с его страстями. Храбрейшие, благороднейшие императоры подвергались отлучению папами, кардиналами, легатами, архиепископами и епископами, и ничего не могли с этим поделать, не могли полагаться на внешнюю мощь, ибо она была надломлена в себе и, таким образом, они всегда оказывались побежденными и должны были уступать.

Что же касается, *во-вторых, нравов отдельных лиц*, то мы видим здесь, с одной стороны, что в этом состоянии религия находит свою истинно благородную и прекрасную форму лишь в немногих отдельных индивидуумах, а именно, в таких душах, которые умерли для света, удалились от него, в лицах, которые держатся в пределах чувства и, живя в небольшом кругу, могут ограничиваться сферой религии. Так, например, этот благородный образ находил свое воплощение в лице средневековых женщин, или монахов, или других пустынножителей, которые могли держаться в пределах сосредоточенной, сжавшейся внутренней жизни сердца, в которой духовное обладало бесконечной значимостью, но держаться в пределах этой жизни как в чем-то недействительном. Единая истина обитала изолированно в человеке, вся действительность духа еще не была пронизана ею. С другой стороны, было необходимо, чтобы дух в качестве воли, влечений, страсти, требовал для себя совершенно другого положения, распространения и осуществления, чем такая одинокая, стянутая, сжавшаяся жизнь, чтобы мир требовал более широкого круга существования, действительного объединения индивидуумов, разумности мысли в действительных отношениях и поступках. Но этот круг осущест-

вления духа, человеческая жизнь, оказывается сначала отрезанным от вышеуказанной духовной области истины. Субъективная добродетель носит больше характер боли и лишения; нравственность согласно пониманию того времени является именно этим уходом от мира, отречением, а добродетель по отношению к другим людям носит лишь характер милосердия, представляет собою нечто совершающееся только в отдельные моменты, нечто случайное, лишенное связи. Таким образом, все то, что принадлежит области действительности, не пронизано истиной, являющейся лишь чем-то небесным, чем-то потусторонним. Действительность, земное, таким образом, покинуто богом и, значит, представляет собою произвол; стало быть, лишь немногие отдельные индивидуумы святы, другие же не являются таковыми. Мы видим у этих других попеременно святость коротенького момента, той четверти часа, когда совершается богослужение, а затем, продолжающаяся в течение целых недель жизнь грубейшего эгоизма насилия и самой свирепой страсти. Индивидуумы переходят от одной крайности к другой, переходят от крайности грубейшей необузданности и варварства своеволия к отречению от всего, к победе над всякими склонностями и т. д.

Армия крестоносцев являет нам ярчайшую иллюстрацию такой жизни. Они отправляются в поход для достижения святых целей, но во время своего похода они впадают во все страсти, причем предводители идут в этом отношении впереди. Индивидуумы проявляют себя в насилии, во всяких отвратительных делах. Совершив поход самым нелепым, самым неразумным образом и потеряв тысячи людей, они, наконец, достигают Иерусалима, и вот перед нами прекрасное зрелище: завидев Иерусалим, все, каясь в своих грехах, с сокрушенным сердцем падают ниц и молятся; но это продолжается лишь один момент, и этот момент последовал за продолжавшимися месяцами безумием, глупостью, низостью, проявленными ими повсюду на своем пути. Теперь они с величайшим воодушевлением храбро штурмуют и завоевывают священный город, а затем они с бесконечной жестокостью купаются в крови, скотски дико свирепствуют; после этого они опять переходят к сокрушению и к покаянию. Вот они встают, поднимаются с колен, примиренные и просветленные, и предаются снова всем мелким, жалким страстям своекорыстия и зависти, жадности, корыстолюбия, энергично преследуют удовлетворение своей похоти и разоряют владения, добытые их храбростью. Это происходит оттого, что принцип существует в них лишь как абстрактный принцип, существует лишь в глубине их души, а действительность человека еще

не пересоздала духовно. Таков характер противоположности в действительной жизни.

Что касается, *в-третьих, противоположности в содержании религии*, в религиозном сознании, то она получает в средние века много форм, здесь, однако, мы должны указать лишь на глубочайшее ядро этой противоположности. В этом религиозном сознании имеется, с одной стороны, представление о боге, то именно представление, что он познается как триединство; затем имеется, во-вторых, культ, т. е. тот процесс, в котором индивидуумы стараются сделать себя соответственными духу, богу, получить уверенность в том, что они войдут в царство божие. Существующая в готовом виде церковь представляет собою действительность царства божия на земле, так что это царство налично, присутствует пред каждым человеком, каждый индивидуум живет и должен жить в царстве божием. В этом учреждении получается примирение каждого отдельного индивидуума, благодаря этому учреждению он становится гражданином данного царства и делается причастным вкушению этой уверенности, но это примирение связано с тем, что мы созерцаем в Христе единство божественной и человеческой природы, т. е. то, чем должен быть дух божий в человеке. Этот Христос, следовательно, не должен быть некогда жившим лицом, и жизнь в примирении не должна быть воспоминанием о некогда жившем лице, а подобно тому, как праведные созерцают Христа на небе, так и на земле Христос должен быть чем-то, что может быть предметом созерцания. А затем, должен быть налицо процесс, в котором индивидуум соединяется с этим являющимся для него предметом, процесс, в котором последний становится тождественным с индивидуумом. Эта история жизни Христа, тот факт, что он оказался человеком, принесшим себя в жертву, и благодаря этой жертве поднялся на небо и сел одесную бога, — вся эта история жизни всегда совершается в индивидууме во время той высшей точки, которая называется *жертвенной обедней*. Опосредствующее, к которому индивидуум становится в некоем отношении в культовом процессе, существует как объективное, к которому индивидуум должен стать причастным, все еще существует в мессе как *гостия* и вкушение ее. Эта гостия как предмет считается, с одной стороны, божественным, а, с другой стороны, она по своей форме представляет собою недуховную внешнюю вещь. Но это — самая низкая точка *внешности*, до которой доходит церковь, ибо перед этой вещью с ее совершенно внешним характером человек должен преклонить колена, притом, не только, поскольку она является предметом вкушания. Лютер внес перемену в этот способ рассмотрения,

он сохранил в том, что мы называем причастием, мистическую черту, представление, что субъект воспринимает в себя божественное, но он утверждал, что этот предмет божественен лишь постольку, поскольку его вкушают с этой субъективностью духовной веры и он перестает быть внешней вещью. Но в средневековой и вообще в католической церкви гостия представляет собой предмет поклонения также и в качестве внешней вещи, так что, если мышь съедает гостию, то должно поклоняться ее испражнениям; тут уже божественное принимает полностью форму внешнего предмета. Это является центральным пунктом чудовищной противоположности, которая, с одной стороны, разрешена, а, с другой стороны, продолжает оставаться полнейшим противоречием, так что гостия, еще фиксированная как чисто внешняя вещь, признается, однако, возвышенной, абсолютной.

С этим характером внешности находится в связи другая сторона, сознание этого отношения; здесь сознание духовного, того, что является истиной, находится в обладании духовного сословия, духовенства. Понимаемая, таким образом, как вещь, гостия, естественно, также и находится в обладании некоего другого лица, от которого она должна получить свою отличность, т. е. быть *освященной*, так как она ведь — вещь отличная, а это освящение тоже является лишь внешним поступком отдельных лиц. Церковь обладает возможностью сообщить вещи эту отличность, а от нее эту вещь получают *миряне*.

Но, кроме того, мы должны еще рассмотреть поведение субъекта самого по себе, рассмотреть его с той стороны, что он принадлежит церкви, является истинным ее членом. И после принятия в лоно церкви эта причастность индивидуумов к ней должна быть снова произведена; это — его очищение от *грехов*, но для такого очищения требуется, чтобы индивидуум вообще знал, что такое дурное, чтобы он, во-вторых, стремился к хорошему и религиозному и чтобы, в-третьих, человек совершал провинность вследствие своей природной греховности. Но так как внутреннее переживание, совесть, все же должна быть неповрежденной, правой, то совершенные провинности должны быть устранены и сделаны как бы не случившимися, человека должно всегда очищать, как бы снова крестить и принимать в лоно церкви, должно всегда снова освобождать его от исключającego (г) из лона церкви отрицательного. Для борьбы с этой греховностью ему даны положительные заповеди, законы, так что нельзя знать из природы самого духа, что есть добро и зло. Таким образом, божественный закон есть нечто внешнее, долженствующее быть поэтому в чем-то обладании, и духовное сословие отделено от других сословий, так что

исключительно лишь оно знает как определение вероучения, так и средства благодати, т. е. тот способ, каким индивидуум в культе является религиозным и достигает уверенности, что он причастен божественному. Как в отношении к культу церкви принадлежит в качестве внешнего владения право раздачи средств благодати, так она и владеет моральной оценкой действий индивидуума, владеет совестью, а равно и *ведением* вообще, так что самые внутренние переживания человека, его вменяемость переходит в чужие руки, к другому лицу, и субъект *лишен самости* до глубочайших его глубин. Церковь знает также и то, что должен *делать* индивидуум; необходимо, чтобы знали его прегрешения, и другой, церковь, *знает* их. Грехи должны быть *искуплены*, и это тоже совершается внешним образом, посредством *покупки прощения, искупления грехов, поста, нанесения себе ударов, странствия в святыя места* и т. д. Это — отсутствие самости, недуховность и бессмыслие знания и воли как в самых возвышенных явлениях, так и в тривиальнейших поступках. Таковы главные черты внешнего характера самой религии, от которых уже зависят все дальнейшие следствия.

3. Этим определяется для нас точнее также и то, *как обстояло дело* в философии. Но у варварских народов христианство могло иметь только этот внешний характер и эта черта принадлежит истории, прошлому. Ибо тупости и страшной дикости этих народов должно было быть противопоставлено порабощение, и посредством этого служения совершилось их воспитание. Под таким игом служит человечество, через такую страшную дисциплину оно должно было пройти для того, чтобы поднять германские народы на высоту духа. Но это страшное служение имеет свой конечный пункт, свою цель; этой целью является бесконечная живость и бесконечная эластичность, а увенчивающей наградой является — свобода духа. У индусов тоже есть такое служение, но они бесповоротно погибли, они прикованы к природе, тождественны с природой, а *внутри себя* они стоят *против* природы. Знание, следовательно, ограничивается пределами церкви, но и в основании самого этого знания лежит прочный положительный авторитет, и этот авторитет представляет собою основную черту средневековой философии, первым определением которой является, следовательно, несвобода. Мышление, таким образом, выступает не как исходящее из себя и обосновывающее себя в своих собственных пределах, а как по существу своему лишенное самости и зависимое от некоторого данного содержания, от церковного учения, которое, хотя и само является спекулятивным. носит,

однако, также характер непосредственного существования внешних предметов.

Выражая это в теологической форме, мы можем сказать, что средние века представляют собой в общем царство *сына*, а не *духа*, ибо последний еще находится во владении духовенства. *Сын* есть отличающее себя от *отца* и понимаемое, как остающееся в различии, так что отец в нем существует лишь *в себе*; но единством отца и сына является только *дух*, сын как *любовь*. Если мы на один момент неправомерно задержимся на различии, не полагая вместе с тем и тождества, то сын есть другое, и такова характерная черта средних веков. *Характер философии в средние века* состоит, следовательно, *во-вторых*, в мышлении, постижении, философствовании, которое обременено прочными, неизменными предпосылками, ибо в этой философии мыслительная идея признается не в ее свободе, а с формой чего-то внешнего. Таким образом, здесь перед нами в философии тот же характер, что и в общем состоянии жизни того времени, и поэтому я раньше напомнил о конкретном характере средних веков, как и вообще в каждой эпохе всегда резко выдается одна черта. Средневековая философия содержит, следовательно, в себе христианский принцип, являющийся величайшим побуждением к мышлению, так как идеи носят в этой философии всецело спекулятивный характер. Одной стороной этого принципа является то, что идея понимается сердцем, если мы будем называть отдельного человека сердцем. Тождество непосредственно единичного с идеей заключается в том, что сын, посредник, знаем нами как данный человек; это есть для сердца как такового тождество духа с богом. Но так как сама эта связь представляет собою связь с богом в боге, то она поэтому непосредственно мистична, спекулятивна; таким образом, в ней содержится тот призыв к мышлению, которому удовлетворяли сначала отцы церкви, а затем схоластики.

Но так как, *в-третьих*, существует противоположность между церковным учением и мирским человеком, который, хотя и вырвался из этого варварского состояния с помощью упорной работы мысли, все же еще не добрался со своим здравым человеческим рассудком до разумности, то способ философствования в эту эпоху еще не обладает конкретным содержанием для ориентирования формального мышления. Мы можем сослаться на человеческие конкретные душевные переживания (concrete Gemüt), мы неизменно присутствуем в них как мыслящие и чувствующие. Такое конкретное содержание имеет свои корни в мыслях человека и составляет материал его самостоятельного

сознания. Формальное мышление ориентируется на нем, блуждания абстрактного рефлексирования имеют в таком сознании некую цель, ставящую им границу и приводящую эти блуждания обратно к человечески конкретному. Но те размышления относительно такого содержания, которые мы встречаем у схоластиков, лишены опоры и находятся в полной зависимости от определений формального мышления, от умозаключения, и если у них и встречаются кое-какие положения относительно естественных отношений, законов природы и т. д., то эти положения еще не имеют своей опоры в опытах, еще не установлены здравым человеческим рассудком. Содержание представляет собою нечто бездуховное также и в этом отношении, и эти бездуховные отношения переворачиваются и переносятся ими в духовную сферу, поскольку должно перейти к определениям высшего. Эти три пункта составляют здесь общий характер философствования.

Переходя к более подробному изложению, мы вкратце выделим основные моменты. Обыкновенно начинают изложение схоластической философии Иоанном Скотом Эригеной, жившим около 860 г.; его не следует смешивать с жившим позднее Дунсом Скотом. Мы не вполне определенно знаем его отечество, неизвестно, происходил ли он из Шотландии или из Ирландии, и «Скот» указывает на шотландское происхождение, а «Эриген» на ирландское. Он был первым, с которым начинается подлинная философия, и он философствовал, следуя главным образом идеям неоплатоников. Впрочем, кое-где были уже известны отдельные сочинения Аристотеля, и уже Иоанн Скот был с ними знаком, но знание греческого языка было тогда очень скудно и мало распространено. Он обнаруживает некоторые познания в греческом, древнееврейском и даже арабском языках, но неизвестно, каким путем он приобрел эти познания. Он перевел также с греческого на латинский сочинения Диониса Ареопагита, позднейшего греческого философа александрийской школы, следующего преимущественно Проклу; перевел «*De caelesti hierarchia*» и другие сочинения, которые Бруккер (*Hist. crit. phil.*, Т. III, p. 521) называет *pugnae et deliria platonica* (вздорные и сумасбродные платонические произведения). Михаил Балб, константинопольский император, преподнес в 824 г. эти сочинения в дар императору Людовику Благочестивому, Карл Лысый поручил перевести их Иоанну Скоту, долго жившему при его дворе. Благодаря этому на западе сделалось известным кое-что из александрийской философии. Папа ссорился с Карлом и жаловался ему на переводчика, которого он упрекал в неисполнении своего долга: «он должен был, согласно обычаю, послать сначала книгу

ему, чтобы получить одобрение». После этого Иоанн Скот жил в Англии как глава основанной королем Альфредом Оксфордской академии¹.

Скот писал также и самостоятельные произведения, отличающиеся некоторой глубиной и остроумием: «О природе и ее различных порядках» («*De naturae divisione*») и т. д. Д-р Иорт, живущий в Копенгагене, дал также в 1823 г. извлечение из произведений Эригена. Скот Эригена излагает мысли философски на манер неоплатоников, а не свободно в виде рассказа. Так, например, нам доставляет удовольствие встретить в форме свободных рассказов у Платона, а также и у Аристотеля, новое понятие и убедиться, что при сравнении его с философией это понятие оказывается правильным и глубоким; здесь же мы уже находим все готовым. Все же у Скота теология еще не построена на толковании священного писания и авторитете отцов церкви, но церковь часто поэтому и осуждала его сочинения. Так, например, лионский церковный съезд делает Скоту упрек в следующих выражениях: «До нас дошли писания хвастливого, болтливого человека, обсуждающего вопросы о божественном провидении и предопределении на человеческий манер или, как он сам хвалится, с помощью философских аргументов; он осмеливается защищать свои положения собственными силами и основывать их на им самим выставленных законах, не подчиняясь божественным писаниям и авторитету отцов церкви»². Скот Эригена, поэтому, уже говорил: «Истинная философия представляет собою истинную религию, а истинная религия представляет собою истинную философию»³. Отделение их друг от друга произошло лишь позднее. Скот, таким образом, положил начало схоластике, но его, собственно говоря, нельзя причислить к схоластике.

В. ОБЩИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Схоластическая философия в более строгом смысле придерживается, наоборот, вероучения христианской церкви. Церковная система, которую она при этом клала в основание, была рано установлена церковными соборами, между тем как вера евангельской церкви

¹ *Brucker*, Hist. crit. phil, T. III, p. 614—617; *Bulaeus*, Hist. Universitatis Parisiensis, T. I, p. 184.

² *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. I, p. 182 (*Tennemann*, Bd. VIII, S. 71—72).

³ «*De praedestinatione*», «*Prooemium (veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta)*», cura Gilb. Manguin, Paris, 1650, T. I, p. 103),

установлена уже до этих соборов, на которые опирается католическая церковь. Основными идеями и интересами мышления, являющимися характерными для схоластиков, служат спор между номинализмом и реализмом, с одной стороны, и доказательства бытия божия, с другой. Это — совершенно новое явление.

1. Построение вероучения на метафизических основах

Говоря более определенно, старания схоластиков были направлены, *во-первых*, к тому, чтобы построить вероучение христианской церкви на метафизических основах; в согласии с этим стремлением все остальные учения церкви тоже рассматриваются систематически. А кроме того, схоластики рассматривали в этом учении те разветвления, частности, которые не находили своего разрешения в догмате. Самые эти основы, и затем эти дальнейшие, более специальные стороны были предметами, предоставленными свободному рассуждению. Теологи сначала имели пред собою неоплатоническую философию; мы узнаем манеру этой школы у более древних, более чистых схоластиков. Из позднейших схоластиков сделались знаменитыми Ансельм и Абеляр.

а) Ансельм

Среди тех, которые хотели доказать церковное учение также и посредством мысли, Ансельм является очень видным и ученым человеком. Он родился в Пьемонтском городе Аосте около 1034 г., сделался монахом в Беке в 1060 г., а в 1093 г. Ансельм даже был возведен в сан кентерберийского архиепископа. Он умер в 1109 г.¹ Ансельм стремился трактовать и доказать учение церкви философически. О нем даже утверждают, что он положил основание схоластической философии.

Касательно отношения между верой и мышлением он говорит следующее: «Нашу веру следует защищать с помощью разума против безбожников, а не против тех, которые хвалятся названием христианина, ибо от последних мы справедливо требуем, чтобы они нерушимо соблюдали обязательства, принятые ими посредством крещения. Христианин должен идти от веры к разуму, а не от разума к вере, и еще менее того он должен перестать верить, если он не способен понять разумом эту свою веру, а должен поступать так: если он в состоянии проникнуть до познания, то он находит в этом удовольствие, а если

¹ *Теннстапп*, Bd. VIII, Abt. I, S. 115—117.

нет, то он просто поклоняется»¹. Очень замечательны слова, высказанные им в его богатом умозрении сочинении: «*Cum Deus homo*» (1, 2). Эти слова заключают в себе полностью его устремления: «Мне кажется небрежением, если мы тверды в вере и не стараемся также и постигнуть то, во что мы веруем». В наше время объявляют такие старания высокомерием; непосредственное знание, веру считают выше познания. Но Ансельм и схоластики ставили себе противоположную цель.

Ансельма можно рассматривать в особенности с этой стороны как основателя схоластической теологии. Ибо мысль доказать простым рассуждением то, что составляет предмет веры, мысль доказать, что бог существует, не давала ему покоя днем и ночью и долго мучила его. Вначале он считал искушением дьявола свое стремление доказать божественные истины посредством разума и ему было от этого очень страшно, но, наконец, милостью божией ему удалось найти доказательство и он его дал в своем «*Proslogium*»². Это — выставленное им так называемое онтологическое доказательство бытия божия, сделавшее его главным образом знаменитым. Это доказательство находило себе место в ряду других доказательств вплоть до эпохи Канта, а те, которые еще не дошли до кантовской точки зрения, считают его и поныне одним из доказательств в ряду других. Оно отлично от тех доказательств, которые мы находим и читаем в сочинениях античных философов. Бог, говорили именно эти философы, представляет собою абсолютную мысль как объективную, ибо, так как вещи существуют во вселенной случайно, то они не являются сами по себе истинными, а таковым истинным является бесконечное. Схоластики знали также из аристотелевской философии метафизические положения, гласящие, что возможность представляет собою не нечто самостоятельное, а всецело тождественное с действительностью; напротив, позднее, у Ансельма выступает *противоположность между самой мыслью и бытием*. Замечательно, что только теперь, благодаря средним векам, а не раньше, в христианской мысли были фиксированы, как до того в представлении, всеобщее понятие и бытие в этой чистой абстрактности, были фиксированы как эти бесконечные крайности. И, таким образом, был осознан высший закон; но осознание высшей противоположности является величайшей глубиной мысли.

¹ *Anselmi*, Epistol., XLI; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 159—160.

² *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 116; *Eadmerus*, De vita Anselmi (sub junct operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon, 1721 Fol), p. 6.

Схоластика, однако, остановилась на раздвоении как таковом, хотя Ансельм искал также и связи между обеими сторонами. Но в то время как до сих пор бог представлялся абсолютно сущим и всеобщность приписывалась ему в качестве предиката, с Ансельмом начинается обратный ход мысли: бытие становится предикатом, и абсолютная идея сначала полагается в качестве субъекта, но субъекта мышления. Раз таким образом отказались от бытия божия как от первой предпосылки, и оно было положено как нечто мыслимое, то самосознание уже находится накануне возвращения в себя; тогда, естественно, приходит на ум вопрос, *существует ли бог*, между тем как раньше главным был вопрос, *что такое бог*.

Онтологическое доказательство, являющееся, собственно говоря, первым метафизическим доказательством бытия божия, получило, стало быть, тот оборот, что бог как идея существа, соединяющего в себе всяческую реальность, содержит в себе также и реальность бытия. Это доказательство вытекает, следовательно, из понятия бога, согласно которому он представляет собою всеобщее существо существ. Содержание этого рассуждения изложено в ансельмовом «Proslogium» (с. 2) следующим образом: «Одно дело, что некая вещь находится в уме, и нечто другое — усмотрение того, что она существует. Даже невежда (*insipiens*) будет, следовательно, убежден, что существует нечто в мысли, больше чего нельзя помыслить, ибо, как только он услышит это суждение, он его поймет, а все, что мы понимаем, существует в уме. Но то, больше чего нельзя помыслить, несомненно не может существовать исключительно лишь в уме, ибо, если мы примем, что оно является исключительно лишь мыслимым, то мы можем также принять, что оно существует. Но это уже больше, чем то, что только мыслится. «Следовательно, если бы то, больше чего нельзя помыслить, находилось только в уме, то тогда то, больше чего нельзя помыслить, было бы чем-то таким, больше чего можно помыслить. Но это ведь явно невозможно; существует, следовательно, без сомнения как в уме, так и в предмете нечто такое, больше чего нельзя помыслить». Высшее представление не может находиться единственно лишь в уме, требуется, кроме того, чтобы оно существовало. Таким образом ясно, что бытие поверхностным образом подводится Ансельмом под всеобщее понятие реальности и что постольку бытие не вступает в противоречие с понятием. Это совершенно правильно, но здесь не показан переход, заключающийся в том, что субъективный рассудок сам себя снимает. Но это-то и есть тот вопрос, который единственно лишь интересен. Когда сказывалась реальность

или совершенство, так что эта реальность еще не положена существующей, она является чем-то мыслимым и скорее противоположна бытию, чем включает его в себе.

Эта аргументация признавалась правильной до времен Канта, и в этом доказательстве мы видим стремление познать учение церкви посредством разума. Эта противоположность между бытием и мышлением является исходным пунктом философии; это — абсолютное, содержащее в себе обе указанные противоположности — то понятие, которое согласно Спинозе включает в себе вместе с тем свое бытие. Но против Ансельма мы должны возразить, что в данном им доказательстве мы находим свойственный рассудку формально логический способ рассуждения, схоластическое рассуждательство; содержание доказательства, правда, правильно, но форма его неудовлетворительна. Ибо, во-первых, определение «мысль о величайшем» предпосылается как *prius*. Во-вторых, указывается, что существует двоякого рода мыслимое — одно *существующее*, а другое — *несуществующее*; предмет, который только мыслится, а не существует, представляет собою столь же несовершенный предмет, как тот, который только существует, но не мыслится. В-третьих, Ансельм выводит, что *величайшее* — должно также и *существовать*. Но величайшее — тот масштаб, которым измеряется все дальнейшее, — не должно быть голой предпосылкой, а именно таковую дает Ансельм в понятии совершеннейшего, как некоего содержания, которое есть *мысль* и вместе с тем *есть*. Это настоящее (*eigentliche*) содержание доказательства, единство бытия и мышления, есть правда, истинное содержание; однако, так как умственному взору Ансельма это единство предносилось лишь в рассудочной форме, то противоположности находятся в некоем третьем определении — в *величайшем*, — которое постольку существует в качестве правила вне их, тождественно и измеряется собою. Отсюда получается, что в доказательстве Ансельма мы сначала имеем перед собою субъективную мысль, а затем, как отличное от нее, бытие. Мы в этом доказательстве соглашаемся с тем, что, если мы мыслим какое-нибудь содержание, — а будет ли это содержание бог или что-нибудь другое, это, повидимому, безразлично, — то может случиться, что это содержание не существует. Определение «мыслимое, которое не существует», подводится под вышеуказанное правило и оказывается несоответственным ему. Мы готовы согласиться, что истинное есть то, что есть не только мысль, но также и существует, но об этой противоположности здесь нет речи. Нет сомнения — бог был бы не совершенен, если бы он был только мыслью и не обладал также определе-

нием существования. Но по отношению к богу, мы вовсе не должны брать мышление как нечто чисто субъективное; мысль означает здесь — абсолютная, чистая мысль и, таким образом, мы должны ей приписывать определение существования. Наоборот, если бы бог был только существованием, если бы он не знал о самом себе как самосознание, то он не был бы духом, мышлением, мыслящим себя.

Кант, напротив, нападал на доказательство Ансельма и отвергал его (а за ним стали отвергать его все) на том основании, что предпосылкой этого доказательства является положение, будто единство бытия и мышления представляет собою самое совершенное. Как Кант в наши дни доказывает, что бытие и мышление отличны друг от друга и что если я что-нибудь мыслю, то это вовсе еще не значит, что оно существует так, уже при жизни Ансельма монах по имени Гаунилон критиковал Ансельма с этой точки зрения; он написал против доказательства Ансельма сочинение под названием «*Liber pro insipiente*» («В пользу невежы») и Ансельм ответил на нее своей книгой под названием «*Liber apologeticus adverens insipientem*» («Самозащита против невежды») ¹. Так, например, Кант говорит («*Kritik der reinen Vernunft*», стр. 464 шестого издания): «Если мы мыслим столеров, то это представление отнюдь еще не включает в себе существования». Это несомненно правильно; то, что мы только представляем себе, не *есть*, но оно также и не есть истинное содержание; что не *есть*, то именно и есть только неистинное представление. Но о таковом здесь не идет речь, а идет речь о чистом мышлении; это отнюдь и не новость, что они отличны друг от друга; это хорошо знал также и Ансельм. Бог есть бесконечное, бытие и мысль неразрывны в нем, подобно тому, как навеки связаны друг с другом тело и душа; это — спекулятивная, истинная дефиниция бога. Стало быть, доказательству, подвергнутому критике Канта, той критике, которая еще в ходу и в наше время, нехватает только усмотрения единства мышления и бытия в бесконечном существе, и это единство должно составить начало доказательства.

Другие доказательства, как, например, космологическое, умозакрывающее от случайности мира к бытию абсолютного существа, не исчерпали, следовательно, идеи абсолютного существа как духа и не сознают, что это существо есть некое мыслимое. Античное, выдвигавшееся уже Сократом физико-теологическое доказательство от *красоты*

¹ Tennemann, Bd. VIII, Abt. I, S. 139; Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 665.

и *стройности*, от *органических целей*, предполагает, правда, что абсолютное существо обладает разумом (*Verstand*), более богатым мышлением, а не только неопределенным бытием однако, в этом доказательстве также остается неосознанным, что бог есть идея. И кроме того, каким разумом является бог? Другим, более непосредственным разумом; но в таком случае этот разум есть дух для себя. И, далее, следует возразить, что в мире существует также и беспорядок, и, следовательно, должно быть понято еще и нечто другое, чем только этот выступающий на поверхности явлений порядок в природе. Но от такой постановки, заключающейся в том, что мы ставим вопрос о существовании бога, делаем его предметный способ существования предикатом и, таким образом, узнаем, что бог есть *идея*, — от такой постановки вопроса до познания, что абсолютное существо есть «я» = «я» мыслящее самосознание, что оно не предикат, а существует так, что каждое мыслящее «я» есть момент этого самосознания, остается еще далекое расстояние. Здесь, где мы видим первое появление этой формы, мы должны понимать абсолютное существо как то, что всецело лежит по ту сторону конечного сознания; это последнее ничтожно для себя и еще не постигло своего достоинства. Оно, правда, имеет всякого рода мысли о вещах и сама вещьность является для него тоже такого рода предикатом, но оно еще не возвратилось в себя, знает о сущности, но не о самом себе.

Этим, говорит Теннеман (т. VIII, отдел I, стр. 121), «Ансельм положил по форме первое основание схоластической теологии», но на самом деле эта теология существовала уже и раньше; только раньше она существовала в более ограниченном размере и трактовала лишь отдельные догматы; впрочем, таковой она является и у Ансельма. Его сочинения свидетельствуют о глубокомыслии и остроумии, и он дал толчок (*ergregte*) философий схоластиков своим соединением теологии с философией. Средневековая теология стоит, таким образом, выше теологии новейшего времени; никогда католики не были такими варварами, чтобы утверждать, что не надо познавать вечной истины, что она не должны быть философски формулирована. Это одна сторона, которую следует отметить у Ансельма; другой стороной его философствования являлось то, что оно постигло вышеуказанную величайшую противоположность между мышлением и бытием в ее единстве.

б) Абеляр

К Ансельму примыкает Петр Абеляр; оба они больше других способствовали введению философии в теологию. Абеляр жил около

1100 г., он родился в 1079 г., умер в 1142 г. и известен своей ученостью, но сделался еще более знаменитым в кругах сентиментальных людей своей любовью к Элоизе и своими судьбами¹. Он после смерти Ансельма достиг больших почестей и подобно Ансельму тоже трактовал философски учение церкви и, в особенности, старался философски доказать догмат триединства. Он преподавал в Париже. Париж был в то время для теологов тем, чем была Болонья для юристов, — центром наук; этот город был тогдашней резиденцией философствующей теологии. Абельяр там часто читал лекции перед тысячами слушателей. Теологическая наука и философствование по поводу ее были во Франции, как в Италии юриспруденция, одним из тех главных моментов, которые имели необычайно большое значение для развития этой страны, хотя раньше им слишком пренебрегали. Тогда господствовало представление, что философия и религия тождественны, и они сами по себе действительно таковы. Но вскоре стали проводить различие, утверждать, что нечто может быть «в философии истинным, а в теологии ложным» — это церковь отрицала. Теннеман (Bd. VIII, Abt. 2, с. 460—461) приводит из рескрипта епископа Стефана следующие строки: «Они говорят, что это истина согласно философии, а не согласно католической вере, как будто могут существовать две противоречащие друг другу истины, и в изречениях проклятых язычников может существовать истина, находящаяся в противоречии с истиной священного писания». Когда, благодаря последовавшему в 1270 г. разделению Парижского университета на четыре факультета, философия выделилась из теологии, ей все же вместе с тем было запрещено подвергать спору теологические учения веры².

2. Методическое изложение совокупности церковных догматов

Дальнейшим шагом была та более определенная форма, которую получила схоластическая теология; таким образом, теперь возникло во *втором* направлении схоластической философии стремление главным образом сделать методичной совокупность догматов христианской церкви и вместе с тем связать ее со всеми вышеуказанными метафизическими доводами. Осуществлялось это обыкновенно так, что эти доводы при изложении всех учений ставились наряду с противными

¹ Tiedemann, Geist der. specul. Phil., Bd. IV, SS. 277; Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 762.

² Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 457—458.

доводами, и теология, таким образом, излагалась с научной систематичностью, между тем как раньше церковное преподавание, ставившее себе целью давать духовенству общее образование, ограничивалось тем, что излагало учения веры подряд и выписывало из сочинений Августина и других отцов церкви места, относящиеся к каждому положению.

а) *Петр Ломбард*

Первыми, сделавшими это, были, *во-первых*, Петр Наваррский из ломбардского города Наварры, живший около середины двенадцатого века и умерший в 1164 г. Петр Ломбард был создателем этого метода, он создал схоластическую теологию, как нечто целое, и она в продолжение многих веков оставалась основой церковного догматического учения; он написал, таким образом, свои «*Quatuor libros sententiarum*», («Четыре книги мнений»), поэтому он и получил название *magister sententiarum* («учитель мнений»); тогда каждый схоластический ученый имел некоторое прозвище, например, *doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus* (острый, непобедимый, богатый мыслями, ангельский доктор) и т. д. Другие также пользовались этим заглавием для своих произведений, так, например, Роберт Пуллей написал «*Sententiarum libros octo*»¹.

Ломбард собрал основные определения церковного учения, установленные соборами и отцами церкви, и прибавил к ним тонкие вопросы относительно тех особых обстоятельств, которые занимали школу и сделались предметом споров. Он, правда, сам давал ответ на эти вопросы, но после этого ответа он давал противные доводы, и его ответ часто оставляет дело сомнительным, так что, собственно говоря, вопросы часто оставались не решенными. Он перечисляет, таким образом, доводы за и против данного положения; отцы церкви также противоречат друг другу, теологи собирали массу мест из их сочинений за противоположные решения; таким образом, получались *theses*, затем *quaestiones* (вопросы), после этого *argumenta* и против этого *positiones* (положения) и, наконец, *dubia* (нерешенное), смотря по тому, брали ли слова в том или другом смысле, хотели ли следовать тому или другому авторитету. Все же получалась некоторая методичность.

Середина двенадцатого века является вообще той эпохой, когда схоластика как ученая теология сделалась более распространенной.

¹ *Brucker. Hist. crit. phil., T. III, p. 764—768.*

Книга Ломбарда комментировалась на протяжении всех средних веков теми *doctores theologiae dogmaticae*, которые теперь признавались официальными хранителями церковного учения, между тем как задачей духовенства была *забота о спасении* душ. Эти доктора пользовались большим авторитетом, созывали синоды, критиковали и осуждали те или другие учения и книги как еретические и т. д. Такие осуждения произносились на синодах или в Сорбонне, представлявшей собою объединение таких докторов при Парижском университете. Можно смотреть на них как на церковные собрания, как на нечто вроде отцов церкви в отношении христианских догматов. Больше всего они осуждали сочинения мистиков, как, например, произведения Амальриха и его ученика Давида Динанта, которые в своем учении подобно Проклу сводили все к единству. Амальрих, против которого в 1204 г. возникло обвинение в ереси, говорил, например: «Бог есть все, бог и тварь неотличимы друг от друга, в боге находятся все вещи, бог есть единая всеобщая субстанция». Давид утверждал: «Бог есть первая материя, все едино по материи и бог есть именно это единство». Он разделял все вещи на три класса: на тела, души и вечные, имматериальные субстанции или духи. «Неделимым началом душ является *вообще*, началом духов — бог; эти три начала тождественны и поэтому все вещи по своему существу едины». Его книги подверглись сожжению¹.

б) Фома Аквинский

Другим, столь же знаменитым, как Петр Ломбард, был Фома Аквинский, происходивший из неаполитанского графского рода и родившийся в 1224 г. в Рокассике, в родовом замке. Он вступил в Доминиканский орден и умер в 1274 г. во время поездки на лионское церковное собрание. Он обладал очень обширными познаниями в теологии и произведениях Аристотеля, его называли также *doctor angelicus* и *communis*, вторым Августином. Он был учеником Альберта Великого, написал комментарий на Аристотеля и Петра Ломбарда, и, кроме того, написал самостоятельно *Summa theologiae* (т. е. совокупность догматов); эта книга, как и остальные его произведения, доставила ему величайшее уважение и сделалась основной книгой всей схоластической теологии. В этом произведении мы, правда,

¹ Tennemann, Bd. VII, Abt., I, S. 317, 325; Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 668; Thomas Aquinas, «in IV libros sentent.» L. II, Dist. 17, Qu. I, Art. I; Alberti Magni, Summa Theol., p. 1, Tract. IV; Qu. 20. (oper., T. XVII p. 76).

находим логические формальности, но не логические ухищрения, а основательные метафизические мысли о всех вопросах теологии и философии. Фома Аквинский также давал сначала вопросы, затем ответы и сомнения, и указывал тот пункт, от которого зависит решение. Главным делом схоластической теологии являлась разработка «Суммы» Фомы. Основная задача заключалась в том, чтобы сделать теологию философской и систематичной. Петр Ломбард и Фома Аквинский являются в этом отношении самыми знаменитыми, и в продолжение долгого времени их клали в основание всех дальнейших ученых обработок. У Фомы лежат в основании аристотелевские формы, например, субстанциальная форма (*forma substantialis*), аналогичная аристотелевской энтелехии. Что касается теории познания, то он говорил, что материальные вещи состоят из формы и материи; душа имеет в себе субстанциальную форму камня.

с) Иоанн Дунс Скот

В отношении формальной разработки философской теологии приобрел знаменитость также и третий — *doctor subtilis* Дунс Скот, францисканец, родившийся в нуртемберландском графстве в городе Дувстоне. Он иногда имел до 30 000 слушателей. В 1304 г. Скот приехал в Париж, а в 1308 в Кельн как доктор тамошнего нового университета; его приняли с большой торжественностью, но вскоре после своего прибытия он умер там от удара и, как утверждают, был погребен заживо. Ему тогда исполнилось по сообщению одних только 34 года, по сообщению других 43, а по сообщению третьих 63 года, ибо год его смерти неизвестен¹. Он написал комментарий на *magister sententiarum*, доставивший ему славу очень остроумного мыслителя; этой славой он обязан избранному им порядку изложения, так как он начинает с доказательства необходимости сверхъестественного откровения помимо света разума². Его остроумие доставило ему также название *deus inter philosophos* (бога среди философов); он получал совершенно чудовищные восхваления. О нем говорили: «Он так разработал философию, что сам мог бы быть ее изобретателем, если бы он не нашел ее уже готовой». «Он знал таинства веры так, что в них почти не верил, знал тайны провидения, как если бы он проник в них, знал свойства ангелов, как будто он сам был ангелом;

¹ *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 825—828; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. IV, p. 970.

² *Duns Scotus in magistrum sententiarum. Proemium* (*Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 706).

он написал в немного годов так много, что едва ли хватит сил одного человека прочесть написанное им, и едва ли хватит сил кого бы то ни было понять их»¹.

Судя по свидетельствам о нем, Скот, повидимому, довел до величайшего совершенства схоластический метод споров и способ изложения этих споров: приведение доводов за и против заключений. Его манера изложения состояла в том, чтобы прибавить к каждому суждению длинный ряд *distinctiones*, *quaestiones*, *problemata*, *salutationes*, *argumenta pro et contra* (различения, вопросы, проблемы, решения, аргументы за и против). Так как он также и опровергал свою аргументацию в таком же длинном ряде, то все снова распадалось; поэтому он считается создателем метода *quod libet*; *quodlibeta* назывались собрания смешанных сочинений об отдельных предметах, написанных в обычной манере спора, при которой говорят обо всем, но без систематического порядка и не излагая чего-то цельного. Другие же, напротив, писали «*Summae*». Латынь Скота очень варварская, но хорошо приспособлена для сообщения рассуждению философской определенности. Он создал бесконечное множество новых положений, слов и словосочетаний.

3. Знакомство с сочинениями Аристотеля

Далее мы должны указать на третье направление, возникшее благодаря тому внешнему историческому обстоятельству, что к концу двенадцатого и тринадцатого веков восточные теологи больше познакомились с сочинениями Аристотеля и его греческих и арабских комментаторов в латинских переводах с арабского. Эти сочинения часто использовались ими, комментировались и обсуждались; благодаря этому уважению к Аристотелю, восхищение им и его престиж необычайно возросли.

а) Александр Гальский

Впервые мы замечаем это знакомство с Аристотелем и арабами у Александра Гальского (ум. в 1245 г.), прозванного *doctor irrefragibilis* (неопровержимый). Каким образом раньше познакомились с Аристотелем, мы уже указали выше. До этого времени знакомство с Аристотелем христианских философов было очень скудно и ограничивалось в продолжение многих веков главным образом изложением

¹ *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, Т. III, p. 828; et not. us *Sancruti*us,

его «Логики» Бозцием, Августином и Кассиодором; эти изложения сохранились с ранних времен. Лишь у Иоанна Скота Эригены мы встречаем, как на это было указано выше, некоторое, хотя и фрагментарное знание греческого языка. В Испании под владычеством арабов науки переживали большой расцвет и, в особенности, Андалузский университет в Кордове был центром учености. Многие западноевропейцы ездили туда, как уже это сделал до них известный раньше под именем Герберта папа Сильвестр II, который, будучи монахом, бежал в Испанию, чтобы учиться у арабов¹; больше всего культивировались медицина и алхимия. Христианские врачи учились у еврейских и арабских ученых. Тогда сделались известными главным образом аристотелевская «Метафизика» и «Физика», из них делались извлечения (Summae). «Логика» и «Метафизика» Аристотеля подверглись самой тщательной дальнейшей разработке в форме бесконечных различий и облакались в особые рассудочные силлогистические формы, составлявшие основу рассмотрения обсуждавшихся вопросов. Благодаря этому хитроумные диалектические тонкости еще больше разрослись, между тем как собственно спекулятивный элемент у Аристотеля оставался на заднем плане для умов, схватывавших только внешнее и, следовательно, также и неразумное.

Император Фридрих II Гогенштауфен приказал затем привезти книги Аристотеля из Константинополя и перевести их на латинский язык. Сначала, при первом появлении сочинений Аристотеля, церковь чинила затруднения; чтение его «Метафизики» и «Физики» и сделанных из них извлечений, равно как и чтение лекций о них, подверглись запрету в 1210 г. на одном церковном съезде в Париже. В 1215 г. кардинал Роберт Корцео приехал в Париж и, посетив тамошний университет, после этого повелел, чтобы читались постоянные лекции о диалектических произведениях Аристотеля, но запретил чтение его «Метафизики» и «Философии природы», равно как и чтение лекций о них, а также о сделанных из них извлечениях и об учении еретиков Давида Динанта, Амальриха и испанца Мавриция. Папа Григорий в изданной им в 1231 г. булле Парижскому университету, не упоминая о «Метафизике», запретил книги «Физики» до тех пор, пока они не будут рассмотрены и не будут очищены от всякого подозрения в заблуждении. Но позднее в 1366 г. два кардинала приказали, напротив, чтобы никто не мог сделаться магистром, если он не изучит предписанные книги Аристотеля и не покажет

¹ Trithemius. Annal. Hirsaugiens, T. I, p. 133.

себя способным в объяснении их, среди этих книг были названы «Метафизика» и некоторые физические произведения¹. Но только гораздо позднее, когда вообще получила распространение греческая литература, познакомились основательнее с греческим текстом произведений Аристотеля.

б) Альберт Великий

Среди тех, которые больше других отличились в комментировании произведений Аристотеля, мы должны в особенности указать на Альберта Великого, знаменитейшего немецкого схоластика, происходившего из благородного рода фон Больштедт. «Magnus» представляет собою либо прозвище, либо было ему дано вследствие приобретенной им славы. Он родился в 1193 или 1205 г. в лежащем в Швабии у Дуная городе Лауингене и учился в Падуе, где еще и теперь показывают путешественникам его студенческую комнату. В 1221 г. он сделался доминиканским монахом и жил после этого в Кельне в качестве германского провинциала ордена. Он умер в 1280 г. О нем рассказывают, что в молодости он был очень туп, пока согласно легенде не появилась ему дева Мария в сопровождении трех других прекрасных женщин; она увещевала его заниматься философией, излечила его от его слабоумия и дала ему обещание, что он будет светиллом церкви и, несмотря на обладаемую им науку, все же умрет правоверным. Так, действительно, и случилось, ибо за пять лет до своей смерти он также быстро снова забыл всю свою философию и затем, действительно, умер таким же тупым, таким же правоверным, каким он был в свои ранние годы; поэтому о нем приводят старую пословицу: «Альберт быстро превратился из осла в философа и из философа опять в осла». Под его наукой понимали тогда главным образом колдовство, ибо, хотя схоластике, в собственном смысле этого слова, колдовство было совершенно чуждо и она была совершенно слепа к природе, он все же занимался явлениями природы и между прочим изготовил говорящую машину, увидя которую его ученик Фома Аквинский испугался, а затем разбил ее вдребезги, ибо видел в ней создание дьявола. Также и тот факт, что он принял и угостил Вильгельма Голландского глубокой зимой в цветущем саду,

¹ Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 779, 697; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 1, S. 353—359, и там же Anmerk. 3 cp. Jourdain, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, uebersetzt von Stohr, S. 165—175; Bulaeus, Hist. Univ. Paris., T. III, p. 82, 142; Lannoyus, De varia Arist. fortuna ni Academ., Paris, c. IX, p. 210.

тоже приводится как колдовское дело, между тем как мы находим совершенно естественным зимний сад у Фауста.

Альберт писал очень много и из этих многочисленных произведений еще сохранились до наших дней двадцать один фолиант. Он писал о Дионисе Ареопагите, комментировал «magister sententiarum», был прекрасно начитан в произведениях арабов и еврейских раввинов, равно как и прекрасно знал произведения Аристотеля, хотя сам он не понимал ни по-гречески, ни по-арабски. Он писал также о «Физике» Аристотеля. Мы находим у него замечательную иллюстрацию недостаточного знания им истории философии. Название *эпикуреец* он выводит («Opera», Т. V, p. 530—531) из того факта, что они лежали на гнилой коже (*ἐπὶ, cutem*) или же от слова *cuga*, потому что они заботились о многих бесполезных вещах (*supercurantes*). Стоиков он представлял себе как наших певчих в хоре. «Это,—говорит он,—были люди, сочинявшие песенки (*facientes cantillenas*) и ходившие взад и вперед между колоннами». Ибо, делает он при этом весьма ученое замечание, первые философы облекали свою философию в стихи, а затем распевали их в залах, поэтому они были названы стоящими в залах (*stoici*). Гассенди сообщает («Vita Epicuri», I, c. II, p. 51), что в качестве первых эпикурейцев Альберт Великий называл Гесиода, Атталия или Ахалия (о котором нам ничего неизвестно), Цецину или, как его другие называли, Теттина, бывшего другом Цицерона, и Исаака, еврейского философа. Каким образом Альберт пришел к этому, мы абсолютно не знаем. В качестве стоиков Альберт называет Спевсиппа, Платона, Сократа и Пифагора. Эти анекдоты дают нам картину состояния образованности того времени.

4. Противоположность между реализмом и номинализмом

Четвертым пунктом, который мы должны указать, является та основная проблема, которая интересовала средние века. Своеобразный философский вопрос, заключавшийся в споре между *реалистами* и *номиналистами*, тянулся красной нитью почти через все эпохи схоластики. Что касается этого спора в общем виде, то он касался метафизической противоположности между всеобщим и индивидуальным; он занимал схоластическую философию в продолжение многих веков и делает ей большую честь. Обыкновенно различают более ранних и позднейших номиналистов и реалистов; однако, история реалистов и номиналистов в общем очень темна, и мы знаем больше о теологии схоластиков, чем об этой стороне.

а) Росцелин

Спор восходит к одиннадцатому веку Росцелин является древнейшим номиналистом, и знаменитый Абеляр, хотя и выступал как противник Росцелина, сам был также номиналистом. Росцелин писал также против догмата триединства и был осужден за ересь в 1092 г. на церковном собрании в Суассоне. Росцелин, однако, еще оказывал мало влияния¹.

Спор идет о *всеобщем* вообще (universale, καθολικόν) или о роде, о сущности вещей, о том, что у Платона называлось идеей, например, бытие, человечество, животное. Преемники Платона утверждали существование этих всеобщих понятий, их изолировали и, таким образом, утверждали, что, например, *стольность* также *реальна*. Мы составляем себе представление о каком-нибудь предмете и говорим «он голубой», «голубой» есть общее понятие. Спор состоит в том, представляют ли собой такие всеобщности нечто реальное само по себе, вне мыслящего субъекта и независимо от единичной существующей вещи, так что они существуют в отдельных вещах самостоятельно, независимо от индивидуальности вещи и друг от друга, или же общее является лишь номинальным, существует лишь в субъективном представлении, является *мыслительной вещью*. Те, которые утверждали, что универсалии суть некое реальное, существующее вне мыслящего субъекта и отличное от единичной вещи, что сущностью вещи является единственно лишь идея, назывались *реалистами*; здесь «реалист» имеет смысл, совершенно противоположный тому, что мы в настоящее время называем *реализмом*. Это выражение означает у нас воззрение, согласно которому *вещи*, как они существуют *непосредственно*, обладают действительным существованием, и идеализм противоположен реализму, так как позднее называли идеализмом ту философию, которая приписывает *реальность* одним лишь идеям и утверждает, напротив, что вещи, как они являются в единичном виде, не представляют собою чего-то *истинного*. *Реализм* схоластиков также утверждал, что общее есть нечто самостоятельное, само по себе сущее, ибо идеи не подвержены разрушению подобно предметам природы; они, следовательно, неизменны, и единственно лишь они представляют собою истинное существование. Другие же, *номиналисты* или *формалисты*, утверждали, напротив, что, когда мы образуем *роды*, *универсалии*, то это лишь названия, нечто формальное, пред-

¹ Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 788—798.

ставления для нас, составляемые нами, некое субъективное обобщение, продукт мыслящего духа; единственно лишь индивидуальное представляет собою реальность.

В этом состоит вопрос. Он очень интересен и в его основании лежит гораздо более высокая противоположность, чем та, которую знали древние. Росцелия приписывал возникновение всеобщих понятий лишь потребности языка: он утверждал, что такие идеи или универсалии, как, например, *бытие*, *жизнь*, *разум*, сами по себе являются только чисто абстрактными понятиями или родовыми именами, которые как таковые самостоятельно не обладают своеобразной всеобщей реальностью. Сущее, живое находится лишь в индивидууме. Против этого утверждения приводили доводы, из которых мы убеждаемся, что споры часто доходили до в высшей степени комичных соображений, равно как убеждаемся, что в основание этих споров клали христианские воззрения. Абеляр, например, упрекает Росцелина в том, что он утверждает, будто никакая вещь не обладает частями, а лишь слова, обозначающие вещи, делимы. Абеляр делал из этого вывод, что, согласно Росцелину, Христос вкушал не действительную часть жареной рыбы, а лишь часть слова «жареная рыба», так как согласно Росцелину на самом деле и не существует частей, но такое толкование ни с чем не сообразно и было бы в высшей степени греховно¹. Мы, исходя из здравого человеческого смысла, рассуждаем немногим лучше.

б) Вальтер Монтаньский

Вальтер Монтаньский (ум. в 1174 г.) хотел соединить единичное и всеобщее; всеобщее, согласно его мнению, индивидуально, универсалии — непременно соединены по своей сущности с индивидуумами². Позднее эти две стороны — реалисты и номиналисты — получили известность под названием *томистов* по имени доминиканца Фомы Аквинского и *скотистов* по имени францисканца Иоанна Дунса Скота. Однако, ответ на вопрос, обладает ли общее понятие реальностью и насколько оно обладает им, получал очень многообразные видоизменения и оттенки, равно как и спорящие стороны получали очень различные названия. Итак, в то время, как грубый номинализм

¹ Richer, Handbuch d. Geschichte der Phil., Bd. II, S. 26 (erste Ausgabe); Anselmus, De fide Trinitatis, c. 2; Buhle, Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, T. V, S. 184; Abaelard, Epist., 21; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 1, S. 162—163.

² Tennemann, Bd. VIII, Abt. S. 339; Joh. Sariberiensis, Metaligicus, L.II, c. 17.

объявлял общие понятия одними лишь *названиями*, обладающими реальностью лишь в языке, и приписывал *реальность* единственно лишь индивидуумам, а реализм, наоборот, признавал *реальность* только за *универсалиями*, а то, что различает друг от друга индивидуальные вещи, рассматривал лишь как некую акциденцию или чистое различие (при этом оба мнения не находили перехода от одного к другому), среди схоластиков были и такие, которые придерживались правильной мысли, что *ограничение* всеобщего, а именно, самого всеобщего понятия, бытия, сущности, есть *индивидуация*, некоторое *отрицание*. Другие же говорили, что само это ограничивающее есть нечто положительное, но что оно едино с всеобщим не посредством *слагания*, а находится в метафизической связи с ним, т. е. в связи, подобной той, которая связывает мысль с мыслью. Из этого вытекало также и то, что индивидуальное есть лишь более ясное выражение того, что уже содержится в общем понятии, так что понятия, несмотря на их деление и приписываемые им различия, все же остаются простыми; впрочем, бытие, сущность есть-де только понятие ¹.

Фома, придерживавшийся реализма, признавал общую идею неопределенной, а индивидуацию видел в обозначенной материи (*materia signata*), т. е. в материи, взятой в ее измерениях и определениях. Первоначалом является общая идея; форма может существовать самостоятельно в качестве *actus purus*, как это признавал и Аристотель. Тожество материи и формы, формы материи как таковой более отдаленны от первоначала; напротив, мыслящие субстанции суть чистые формы ². Согласно же Скоту общим является скорее индивидуальная единица; одно может также встретиться в другом; он, следовательно, утверждал начало индивидуации, а общее он признавал формальным. Неопределенная материя становится индивидуальной благодаря внутренней, положительной прибавки, сущность вещей составляют их субстанциальные формы. Оккам излагал следующим образом взгляд Скота: «в находящихся вне души вещах существует одна и та же природа *realiter* с различием, ограничивающим (*contrahente*) ее так, что она делается определенным индивидуумом. Эта природа лишь формально различена и сама по себе не является ни общей ни индивидуальной, а не вполне общей в вещи и вполне об-

¹ Tiedemann, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 401—402; Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

² Tiedemann, a. a. O., Bd. IV, S. 490—491; Thomas Aquinas, De entect. essent, c. 3 et 5.

шей в интеллекте ¹. Скот много ломал себе голову над этим вопросом. Формалисты признавали за универсалиями лишь идеальную реальность в созерцающем божественном и человеческом разуме ². Таким образом, мы видим, в какой близкой связи с этим пониманием находится мысль, которую мы впервые встречаем лишь у схоластиков, а именно, стремление искать и дать так называемые доказательства бытия божия.

с) Вильгельм Оккам

Хотя противоположность между реалистами и номиналистами появилась уже очень рано, однако, лишь позднее, после Абеяра, спор стал снова злободневным и велся при всеобщем интересе к нему; в особенности способствовал этому францисканец Вильгельм Оккам (ум. в 1347 г.), родившийся в Англии в деревне Оккам, лежавшей в графстве Серрей. Он получил прозвище *doctor invincibilis* (непобедимый доктор). Годы его зрелости падают на начало четырнадцатого века, год его рождения неизвестен, он был в высшей степени знаменит своим умением пользоваться логическим оружием, остроумием в различениях, изобретательностью в нахождении обильных доводов и противодоводов и т. д. Оккам был главным защитником номинализма, который до него находил лишь отдельных сторонников, как, например, Росцелина и Абеяра. Его многочисленные последователи назывались *оккамистами* и были францисканцами, между тем как доминиканцы сохранили название *томистов*. Спор между номиналистами и реалистами возгорелся и принял крайне ожесточенные формы, так что и в наше время показывают кафедру, отгороженную от места, где стоял оппонент, досчатой стеной, чтобы спорящие не вцепились друг другу в волосы. С тех пор теология стала преподаваться в двух формах (*theologia scolastica secundum utramque partem*). Благодаря происходившим тогда во Франции внутренним войнам, во взаимоотношениях между орденами просочилась политика и это увеличило значение спора, в который соперничество вовлекало обе стороны. Оккам и его орден поддерживали в 1322 г. на конвенте его ордена и в других местах притязания монархов, например, французского короля и немецкого императора Людвига Баварского, против чрезмерных требований папы. Вильгельм сказал между прочим императору:

¹ Tiedemann, Geist d. spec. Phil., Bd. IV, S. 609—613; Scotus. In Magistrum sententiarum, L. II, Dist. 3, 1—6; Occam. In libr. I sententiarum, Dist. II; Quacst, 6 (Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 852—853).

² Rackner, Handbuch d. Gesch. d. Phil., Bd. II, S. 110.

«Ты защищай меня мечом, тогда я тебя буду защищать пером». Против Оккама были изданы запрещения Парижского университета, папские буллы. Парижский университет запретил излагать в лекциях учение Оккама и упоминать его имя. В 1340 г. был издан следующий приказ: «Никакой учитель не смеет объявить ложным всецело или по своему словопотреблению известное положение автора, о котором он читает, а должен либо согласиться с ним, либо различать между истинным и ложным смыслом, потому что в противном случае можно опасаться вредного следствия, что таким же образом будут отвергаться истины библии. Никакой учитель не имеет права утверждать, что это положение не должно быть различено или определено более точно». Оккам был отлучен в 1328 г. и умер в 1347 г. в Мюнхене¹.

В одном своем сочинении (*in libr. I sentent dist.* II, *quaest 4*) Оккам ставит вопрос: «Является ли то, что мы непосредственно и ближайшим образом обозначаем посредством общего и одноименного понятия, истинной вещью вне души, чем-то таким, что находится внутри вещей, которым оно обще и для которых оно служит одноименным обозначением, чем-то таким, что внутренне и существенно для этих вещей, и вместе с тем все же *realiter* (реально) отлично от них?» Эта точка зрения реалистов поясняется Оккамом точнее следующим образом: «Об этом вопросе имеются два мнения: согласно одному всякое одноименное общее есть вещь, существующая *realiter* вне души в каждой единичной вещи, и *бытие* (*essentia*) каждого единичного предмета реально отлично от каждого единичного» — от его индивидуальности «и от каждого общего понятия, так что общий человек есть истинная вещь, существующая вне души *realiter*, в каждом человеке, отличная от каждого человека, от общего живого и от общей субстанции и, таким образом, также и отличная от всех родов и видов как подчиненных, так и не подчиненных». Одноименное общее, следовательно, не тождественно с самостью, с последней точкой субъективности. — «Сколько существует общих предикабиллий отдельной вещи» — например, *человечность, разум, бытие, жизнь, качество* и т. д. — «столько же существует в них реально различных вещей, каждая из которых отлична *realiter* от других и от всякого единичного, и все эти вещи отнюдь не умножаются внутри себя, сколько бы ни умножались единичные вещи, находящиеся в каждом индивидууме того же

¹ *Brückner*, *Hist. crit. phil.*, T. III, p. 846—848; 911—912; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 903, 944—945; 925; 939—940; *Bulaeus*, *Hist. Univ. Paris*. T. IV, p. 257, 265.

самого рода» — это самое негибкое (*härteste*) представление о *самостоятельности* и *обособленности* каждого общего *определения* вещи. Оккам опровергает этот взгляд, говоря: «Никакая вещь, являющаяся одной по своему числу, не может существовать в нескольких субъектах или индивидуумах, не изменяясь или не умножаясь. Наука всегда относится к положениям, которые мы знаем; поэтому безразлично, представляют ли собою члены суждений известные вещи, существующие вне души, или известные вещи, существующие лишь в душе, и поэтому для науки не необходимо принимать существование общих вещей, реально отличных от единичных».

Оккам затем противопоставляет вышеуказанному первому мнению другие, не давая прямого решения; однако, он там же (*quaest 8*) приводит больше всего доводов в пользу мнения, «что общее не есть нечто реальное, что оно не обладает самостоятельно существующей субъективностью (*esse subjectivum*) ни в душе ни в вещи, оно есть продукт воображения, обладающий, однако, объективной реальностью (*esse objectivum*) в душе, между тем как внешняя вещь обладает этой объективной реальностью, как сам по себе существующий субъект (*in esse subjectivo*). Это происходит следующим образом. Ум, воспринимающий некую пахотящуюся вне души вещь, образует подражательно подобную вещь в душе, так что если бы он обладал продуктивной силой, он бы эту вещь выбросил из себя во вне и как художник поместил бы ее в качестве отличной от прежних нумерической единицы в существующем самостоятельно субъекте. Кому не нравится то, что я называю это представление *сделанным*, тому я могу сказать, что представление и всякое общее родовое понятие есть некое субъективно существующее в душе качество, которое по своей природе есть знак находящейся вне души вещи, подобно тому как слово есть знак вещи, произвольно изобретаемый обозначающим ее. Теннеман говорит (*Bd. VIII, Abt. 2, с. 864*): «Из этой теории сделали вывод, что принцип индивидуации, причинявший так много хлопот схоластике, может быть как нечто ненужное совершенно оставлен в стороне». Таким образом, главным вопросом у схоластиков является в самом деле определение всеобщего, и это определение само по себе очень важно и характерно для культуры новейшего мира. Всеобщее есть единое, но не абстрактно единое, а представляемое, мыслимое, как объемлющее все в себе. У Аристотеля всеобщее в суждении было предикатом вещей, всеобщее в умозаключении — *terminus major*. У Плотина и в особенности у Прокла единое еще непосредственно и познается лишь из своих порядков. Так как христианская религия есть откровенная религия, то бог,

следовательно, с одной стороны, уже больше не представляет собою того, к чему нельзя приблизиться, того, что нельзя сообщить другим, некоего замкнутого, а как раз сами различные ступени происхождения из него суть его проявления, и триединство есть, следовательно, явное, так что не триады и единое отличаются друг от друга, а именно, эти три лица в боге суть сами бог и единый, т. е. суть *существующее для другого, относительное внутри себя*. Отец, израильский бог, есть это единое; момент сына и духа есть самое высокое в духовном и телесном наличии, первый — присутствует в общине верующих, второй — в природе. Напротив, у неоплатоников всеобщее есть лишь предшествующее, которое затем только выходит во вне, у Платона и у Аристотеля всеобщее представляет собой больше целое, вселенную, всеединое (All-Eins).

д) Буридан

Буридан, являвшийся номиналистом, склоняется к детерминистам, утверждавшим, что воля определяется обстоятельствами; против него приводится в качестве довода осел, который должен был бы умереть с голоду между двумя одинаковыми копнами сена. Людвиг XI приказал в 1473 г. отбирать книги номиналистов и держать их привязанными на цепи. В 1481 г. они, однако, были опять освобождены, Аристотеля, его комментатора Аверроэса, Альберта Великого, Фому Аквинского приказано было изучать и объяснять на теологическом и философском факультетах ¹.

5. Формальная диалектика

Интерес к *диалектике* дошел до высшей точки, однако, этот интерес получил совершенно *формальный* характер, и это — *пятый* пункт, на который мы должны указать. Этот формальный характер отражается прежде всего в незнавшем предела изобретении *termini technici*, затем эта формальная диалектика была очень изобретательна в создании предметов, проблем и вопросов, не представлявших собою никакого философского и религиозного интереса. Наконец, с этой стороны следует отметить относительно схоластиков, что они не только вносили в совокупность догматов церкви всевозможные формальные отношения рассудка, но низводили в сферу внешних, совершенно чув-

¹ *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 914 — 919, 945—947; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. V, pp. 706, 739—740.

ственных отношений даже этот сам по себе спекулятивный предмет, низводили в эту сферу интеллектуальные представления и религиозные идеи, представляя их как бы обладающими непосредственной чувственной действительностью и рассматривая их методически с этой стороны. Первоначально в основании лежало, разумеется, духовное, но внешний характер, который ближайшим образом был ему придан пониманием схоластиков, превратил духовное вместе с тем в нечто совершенно недуховное. Можно поэтому сказать, что они, с одной стороны, рассматривали церковно-догматическое учение глубоко, а, с другой стороны, его *обмирщили* совершенно неподходящими внешними отношениями, так что здесь имеется налицо мирское в самом дурном смысле этого слова. Ибо церковное догматическое учение само по себе, в том оформлении, которое оно получило в исторической христианской религии, содержит в себе множество представлений на манер внешнего определения, которые, хотя и находятся в связи с духовным, однако, переходят в чувственные представления; если эти представления разрабатываются затем дальше, то возникает масса противоположностей, контрастов, противоречий, не представляющих для нас ни малейшего интереса. За эту сторону ухватились схоластики и трактовали ее, пользуясь конечной диалектикой; именно с этой стороны над схоластиками так смеялись в позднейшее время. Я дам несколько примеров такой трактовки.

а) Юлиан, архиепископ толедский

Так, например, Юлиан, толедский архиепископ, с величайшей серьезностью, как будто от этого зависело бы спасение человечества, старался ответить на вопросы, заключающие в себе нелепую предпосылку; он впадает при этом в такую же микрологию, в какую впадают филологи, пишущие исследования о греческих ударениях, размерах и разделениях стихов. Мы у него встречаем, например, такой вопрос об умерших. Согласно учению церкви, человек воскреснет из мертвых. Если мы к этому прибавим, что он будет облечен телом, то мы этим вступаем в сферу чувственного, и вот Юлиан исследует следующие вопросы: «В каком возрасте умершие воскреснут? воскреснут ли они детьми, юношами, зрелыми мужчинами или старцами? в каком облике они воскреснут и с каким телесным устройством? сделаются ли жирные при жизни снова жирными и худощавые снова худощавыми? будут ли продолжать существовать в той жизни половые различия? приобретут ли воскресшие снова потерянные ими здесь на земле ногти и

волосы?»¹ Схоластики поэтому проводили главным образом различие между догматическим учением в собственном смысле, не подлежавшем спору, и присоединившимися к нему воззрениями на разные стороны сверхчувственного мира; эти воззрения рассматривались как свободные, хотя часто только временно, от догматического учения церкви, ибо догматическое учение не носило такого определенного характера, чтобы нельзя было доказать из сочинений отцов церкви все что угодно, пока какой-нибудь собор или частный церковный съезд не постановлял определенного решения. О доказательствах содержания догматического учения можно было также спорить; кроме того, схоластики указывали еще массу других вопросов, подлежавших спору, и их обсуждали, пользуясь бесконечными силлогизмами и формами, вырождавшимися в совершенно бессодержательные формальные диспуты. Этими спорами, разумеется, занимались не те благородные люди, которые известны нам, как *doctores* и авторы произведений. Схоластическая философия, таким образом, представляет собою прямую противоположность эмпирической рассудочной науке, для которой характерно *любопытство*, желающее непременно познать голые факты без всякого отношения к понятию.

б) Пасхазий Радберт

Около 840 г. возник также спорный вопрос о рождении Иисуса, было ли оно естественным или сверхестественным, и этот вопрос вызвал длительный спор. Пасхазий Радберт написал два тома под названием «*De partu beatae Virginis*», и об этом вопросе много писали и диспутировали². При обсуждении этого вопроса говорили даже об акушере и обсуждали возможность существования такового и вообще было поднято много вопросов, о которых мы, соблюдая пристойность (*mit Schicklichkeit*), не можем даже и думать.

Мудрость, всемогущество, предвидение и предопределение божие также вели к множеству противоположений, формулировавшихся в абстрактных, безвкусных, местных и мелочных определениях, не имеющих никакого отношения к богу. У Петра Ломбарда в тех местах его произведений, где обсуждается триединство, сотворение мира, грехопадение, ангелы, их порядки и классы, мы находим также и такого рода вопросы, как, например: «Было ли бы возможно предвиде-

¹ *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 61; *Cramer*, Vorsetzung von Bosuet, T. V, Bd. 2, S. 88.

² *Ibid.*, в указ. месте, с. 61; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., t. I, p. 169.

ние и предопределение божие, если бы на свете не было никаких тварей? где был бог до сотворения мира? Фома Страсбургский (ум. в 1357 г.) ответил ¹ «*tum ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse*» (1). (тогда там же, где теперь, в себе, ибо сам довлеет себе). Ломбард спрашивает дальше: «может ли бог знать больше того, чем он знает?», как будто возможность еще остается отличной от действительности. «В состоянии ли бог делать всегда то, что он был в состоянии сделать раньше? где находились ангелы после того как они были сотворены? существовали ли всегда ангелы?». У него же встречаем целый ряд других вопросов об ангелах. Затем мы встречаем еще и такие вопросы: в каком возрасте был сотворен Адам? почему Ева была взята из ребра, а не из другой части мужчины? почему она была взята во время сна первого человека, а не в бодрственном его состоянии? почему первые люди в раю не спаривались? как размножались бы люди, если бы они не согрешили? рождались ли бы дети в раю с совершенно выросшими членами тела и с вполне развитыми органами чувств? почему сделался человеком сын, а не отец или святой дух?» — именно это и есть понятие сына — «не мог ли бог принять образ человека также и в женском поле?» ²

Еще больше прибавили такого рода вопросов те, которые высмеивали эту диалектику, так, например, Эразм в своем «*Encomium moriae*» спрашивает: «Могли ли быть во Христе несколько сыновств (*filiationes*)? возможно ли такое суждение: бог-отец — ненавидит сына? мог ли бы бог быть женщиной?» «Мог ли он войти в дьявола? мог ли он появиться также в образе осла или в виде тыквы? каким образом тыква проповедывала бы, творила бы чудеса, была бы распята на кресте?» ³. Таким образом, делались лишние всякого смысла и мысли сопоставления и различения рассудочных определений. Главная беда состояла в том, что схоластики брали божественные вещи как варвары, подводили их под чувственные определения и отношения; они, таким образом, вносили совершенно чувственную негибкость, внешние, бессмысленные формы в эту чисто духовную область, и тем самым обмирщили последнюю, подобно тому как Ганс Сакс онюренбегил божественную историю. В таких рассказах, как рассказ библии о гневе бога, о сотворении мира, где повествуется, что бог сделал то-то и то-то, заключается нечто человеческое и грубое. Бога, разумеется,

¹ *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 236—237.

² *Ibid.*, Bd. VIII, Alt. 1, S. 236—237.

³ *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, T. III, p. 878.

нельзя брать как нечто совершенно чуждое, не следует видеть в нем нечто такое, к чему нельзя подступиться, а надо относиться к нему мужественно, смело. Но одно дело — вовлечь его в область мысли и относиться серьезно к его познанию, и нечто совершенно противоположное — приведение аргументов *pro* и *contra*, ибо они ничего не решают, ничему не помогают, так же мало приносят пользы, как *предпосылки*, являющиеся только чувственными и конечными определениями и, следовательно, представляющие собою бесконечные различия. В этом рассудочном варварстве совершенно отсутствует разум, и оно имело такой вид, как если бы надели на шею свиньи золотое ожерелье. Таким золотым ожерельем являлась, во-первых, идея христианской религии и, во-вторых, философия благородного Аристотеля: нельзя было хуже втоптать в грязь как ту, так и другую. Так низко христиане низвели свои духовные идеи.

6. Мистики

Этим мы уже указали главные моменты, которые нам следует принять во внимание при рассмотрении схоластической философии. Что касается этого внесения рассудочных различий и чувственных отношений в то, что само по себе, согласно своей природе, представляет собой духовное, абсолютное и бесконечное, то мы должны заметить, что против этой погони за конечностью устояли в то время отдельные благородные умы. Как на таковые умы мы должны, *в-шестых*, указать здесь еще на тех многих великих схоластиков, которые получили название *мистиков*, ибо, хотя следует различать между ними и церковными схоластиками в собственном смысле этого слова, они, однако, в некоторых отношениях являлись продолжателями направления последних и сплетены с ними. Эти мистики меньше принимали участия в диспутах и доказательствах, и сохраняли себя чистыми в своем отношении к церковному учению и философскому способу рассмотрения; это были отчасти благочестивые, остроумные люди, продолжавшие философствование далее на манер неоплатонической философии, подобно тому, как это ранее делал Иоанн Скот Эригена. У таких мистиков мы находим подлинное философствование, которое обыкновенно называют также и мистицизмом; они достигают глубокого внутреннего чувства и их учения имеют большое сходство со спинозизмом; свои нравственные стремления и религиозность они также черпали из подлинных чувств и дали в этом направлении размышления, наставления и т. д.

а) Иоанн Чарлье

Иоанн Чарлье, чаще называемый Иоанном фон Иерсоном или Жерсоном, родился в 1363 г. и умер в 1429 г., он написал сочинение под названием «Theologia mystica»¹.

b) Раймунд Сабундский

Раймунд Сабундский или Сабейдский, испанец, живший в пятнадцатом веке, бывший профессором в Тулузе около 1435 г., в своей написанной в спекулятивном духе «Theologia naturalis» также рассматривает вопросы о природе вещей, об откровении бога в природе и истории богочеловека; он стремился доказать неверующим доводами разума существование, триединство, рождение, жизнь и откровение бога в природе и в истории богочеловека. Рассмотрение природы приводит его к богу, он черпает также из внутреннего нравственного чувства². Этот более чистый, простой способ рассмотрения мы должны противопоставить вышеуказанному, чтобы быть справедливыми и также к схоластическим теологам.

с) Рожер Бэкон

Рожер Бэкон работал главным образом в области физики, но его работы остались без влияния; он изобрел порох, зеркало, телескопы; умер в 1294 г.³

d) Раймунд Луллий

Раймунд Луллий, doctor illuminatus (просветленный доктор), сделался очень знаменитым главным образом благодаря созданному им искусству мышления, которое он называл ars magna (великое искусство). Он родился в 1239 г. на острове Майорке в Пальме, был одной из тех эксцентрических, кипучих натур, которые бросаются на все и вся; он имел влечение к алхимии и относился с большим энтузиазмом к наукам вообще. Наряду с этим он обладал огненным, беспокойным воображением. В молодости он вел распутный образ жизни, рано стал предаваться всякого рода удовольствиям; затем он ушел в пустыню и получил там много видений от Христа. В это время в его пылком уме возникло намерение посвятить свою жизнь распространению

¹ Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 955—956.

² Ritzner, Handbuch d. Gesch. d. Phil., Bd. II, S. 157, Tennemann, B. VIII, Abt. 2, S. 964 u. flg.; Tiedemann, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 293 и сл.

³ Tennemann, a.a. O., S. 824—829.

христианской благой вести среди азиатских и африканских магометан. Он для этой миссионерской цели научился говорить по-арабски, объездил Европу и Азию и искал поддержки у папы и всех европейских монархов, не оставляя при этом занятий своим искусством, терпел преследования, много неприятностей, пережил много приключений, подвергался смертельным опасностям, заключению в темнице, дурному обращению. В начале четырнадцатого века он жил долго в Париже и написал около четырехсот произведений. После в высшей степени беспокойной жизни он умер в 1315 г. от дурного обращения, которому он подвергся в Африке, и был причислен к лику святых и мучеников¹. Главной задачей его искусства являлось перечисление и расположение всех определений понятий, под которые подпадают все предметы, тех чистых категорий, по которым эти предметы могут быть определены; такое перечисление необходимо, дабы мы получили возможность легко указать относительно каждого предмета те понятия, которые должны быть применены к нему. Луллий, таким образом, *систематичен*, но вместе с тем он становится *механичным*. Он изготовил таблицу, состоявшую из кругов, в которые были вписаны треугольники, а через эти треугольники проходят круги. В этих кругах он расположил по порядку определения понятий и старался их дать полностью; часть этих кругов была неподвижна, а другая подвижна. Он именно начертал шесть кругов, два из которых указывали субъекты, три — предикаты, а самый внешний круг — возможные вопросы. Относительно каждого класса он давал девять определений, для обозначения которых он избрал девять букв BCDEFGHIK. Так, например, он, во-первых, написал вокруг таблицы девять *абсолютных* предикатов: благость, величие, продолжительность, силу, мудрость, хотение, добродетель, истину, великолешие; затем он написал девять *относительных* предикатов: различие, согласие, противоположение, начало, середина, конец, быть больше, быть равным, быть меньше; в-третьих, он написал вопросы: ли? что? из чего? почему? как велико? какого свойства? когда? где? как и чем? Из этих вопросов девятый содержит в себе два определения. В-четвертых — девять *субстанций* (esse); бог (divinum), ангел (angelicum), небо (coeleste), человек (humanum), импинативное, сенситивное, вегетативное, элементативное, инструментативное. В-пятых, он написал девять *акциденций*, т. е. естественных

¹ *Rixner*, Lehrbuch d. Geschichte d. Phil., Bd. II, S. 126; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 829—833.

отношений: количество, качество, отношение, деятельность, страдательность, обладание, положение, время, место; и, в-шестых, он написал девять моральных отношений, девять добродетелей: справедливость, благоразумие, храбрость, умеренность, вера, надежда, любовь, терпение, благочестие, а затем девять пороков: зависть, гнев, непостоянство, корысть, ложь, обжорство, разврат, гордость, инертность (*acedia*). Эти круги должны были быть расположены известным образом, чтобы дать правильные комбинации; правила вращения, посредством которого все субстанции получали подходящие им абсолютные и относительные предикаты, должны были дать возможность исчерпать общую науку, истину и познание всех вообще конкретных предметов ¹.

С. ОБЩАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ СХОЛАСТИКОВ

После этих специальных сведений о схоластиках, мы должны дать о них общее суждение, общий отчет. Как бы ни были возвышены предметы их исследования, какие бы ни были среди них благородные, глубокомысленные, ученые лица, все же в целом схоластика представляет собою варварскую философию рассудка, лишенную всякого реального содержания. Она в нас не вызывает подлинного интереса и мы не можем к ней возвратиться. Ибо, хотя ее материалом служит религия, все же мысль получила такую хитроумную разработку, что эта форма пустого рассудка вертится лишь в беспочвенных сочетаниях категорий. Схоластика всецело является блужданием сухого рассудка в ветвистом лесу северной германской природы. Мы видим здесь двойного рода миры — царство жизни и царство смерти. Интеллектуальное царство, находящееся вне нашего мира, на небе, хотя только, в представлении, получает благодаря этому рассудочный и чисто чувственный характер, причем этот чувственный характер является не таким, как в искусстве, а, наоборот, состоянием низменной действительности, несмотря на то, что по своей природе интеллектуальное царство является чисто спекулятивным. Как уже отец и сын представляли собою чувственное отношение, так и божественный мир (не так, как у платоников) разукрашен для воображения и благочестия ангелами, святыми мучениками, вместо того, чтобы быть полным мыслями или, иначе говоря, он и наполняется мыслями, но последние

¹ *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 834—836; *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. II, Anhang, S. 86—89; *Jordano Brunus Nolanus*, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, sectio II (*Bruni scripta quae latine confecit omnia*; ed. Gförrer, Stuttgartiae, 1835, Fasciculus II, p. 243—264).

представляют собою сухую рассудочную метафизику. В их сверхчувственном мире нельзя было встретить действительность мыслящего, всеобщего, разумного самосознания, и, напротив, в их непосредственном мире чувственной природы нельзя было встретить ничего божественного, потому что этот мир был только гробом бога, а бог находился вне этого мира. Существование церкви как царства Христа на земле, правда, выше противостоящего ей внешнего существования, ибо религия должна господствовать над земным и благодаря подчинению светской власти церковь стала теократией; но царства божия, в котором обитают умершие, человек мог достигнуть только через смерть. Однако, мир природы был также мертв; оживленный лишь светом загробного мира и надеждой, он не имел настоящего; напрасно пытались вдвинуть между нашим миром и загробным промежуточные существа как связующее звено между ними: ангелов, Марию, покойников, живущих в потустороннем мире. Примирение было формальным, не самостоятельным, ибо оно было лишь страстной тоской человека по удовлетворению и притом удовлетворению лишь в другом мире. Стоит ли об этом говорить? Средние века лежат позади нас, как прошлое, и должны для нас оставаться непригодными. Однако, нам ничего не поможет, если будем называть средние века *варварской* эпохой; они действительно варварские, но это *своеобразный* вид варварства, не наивный, примитивный, а здесь *абсолютная идея* и *высшая культура* превратились в варварство и притом с помощью мышления. Это, с одной стороны, представляет собою отвратительнейшую форму варварства и извращения, но, с другой стороны, является также бесконечным источником высшего примирения.

Если мы желаем найти лежащую ближе всего и само собой напрашивающуюся на ум противоположность схоластической философии и теологии, то мы можем сказать: это — *здравый человеческий смысл*, *внешний и внутренний опыт*, *созерцание природы*, *человечность*, *гуманность*. Характер, например, греческой гуманности состоял в том, что все конкретное, все интересное духу, наличествовало в человеческой груди, имело корни в чувствах и мыслях человека. Рассудочное сознание, наука образованного мира обладает в таком содержании своим реальным материалом, в котором она находится и остается у самой себя. Знание повсюду занимается своими делами, остается верным себе, и как его серьезные стремления, так и его игра имеют в этом материале — в природе и ее незыблемых законах — свой масштаб и направление, по которому оно ориентируется. Заблуждения на этой почве также имеют свою цель в прочном центре самосознания челове-

ческого духа и даже как заблуждения они коренятся в этом центре, и эта укорененность как таковая имеет себе оправдание. Недостатком здесь является лишь одностороннее отдаление от единства этого корня с совершенно конкретной почвой и зародышем. В средние же века, напротив, мы видим, что бесконечная истина, выраженная как дух, вверена варварскому народу, не обладающему самосознанием своей духовной человечности, народу, который, хотя и обладает человеческим сердцем, еще не обладает человеческим *духом*. Абсолютная истина еще не реализует себя, еще не создает себе своего наличия в человеческом сознании, а люди вырваны из себя; для их сознания это содержание духа еще вложено в них как в чужеродный сосуд, полный интенсивнейших влечений физической и духовной жизни; но указанное содержание лежит в этом сосуде как десятипудовый камень, они чувствуют лишь оказываемое им чудовищное давление, но не в состоянии переварить его и ассимилировать влечению, так что они могут находить успокоение и примирение только в том случае, когда они всецело выходят за себя и становятся *дикими* в том и посредством того, что должно сделать их дух спокойным и *кротким*.

Точно так же как истина еще не была основой действительности, так и наука была лишена почвы. Мыслительный рассудок берется, *во-первых*, за тайны религии, которые в качестве совершенно спекулятивного содержания существуют лишь для разумного понятия. Но так как дух — это разумное — еще не возвратился обратно в мышление, то последнее еще является покинутым богом, лишь абстрактным, конечным рассудком, лишь формальным, бессодержательным в себе мышлением, отчуждившимся от вышеуказанной глубины даже в том случае, когда оно занимается этим предметом. Таким образом, этот рассудок черпает свое содержание всецело из чего-то такого, чему он остается безусловно чуждым и что также и ему остается всецело чуждым, и, однако, он не хочет ставить себе границы в этой сфере, а безмерен в своих определениях и различениях; это похоже на то, как если бы кто-нибудь хотел произвольно образовывать и соединять друг с другом предложения, слова и звуки, относительно которых не предполагается, что они являются выражениями конкретного смысла, а принимают, что они являются лишь произносимыми и не должны иметь никаких других границ, кроме возможности, т. е. того условия, чтобы они друг другу не противоречили.

Поскольку, *во-вторых*, рассудок придерживается данного религиозного содержания, он может и доказать это содержание, он может доказать, как доказывается геометрическая теорема, что должно быть

именно так. Но это доказательство все еще оставляет кое-чего желать; удовлетворение неполно; содержание доказано, но я все же его не постигаю. Так, например, превосходное суждение Ансельма, в котором мы можем явственно видеть общий характер схоластического рассудка, представляет собою, правда, доказательство, но не постижение существования бога; этим усмотрением я не обрел постижения, не обрел того, к чему я стремлюсь, ибо здесь не достает «я», внутреннего звена как интимности мысли. Эта интимность имеется лишь в понятии, в единстве единичного и всеобщего, бытия и мышления. Для постижения этого единства, которое только и являлось бы истинным доказательством, требуется, чтобы ход доказательства был нерассудочным. Для этого нужно было бы познать из природы самого мышления, как оно, взятое само по себе, отрицает само себя и как в нем содержится определение самого бытия, или, иначе говоря, познать, как мышление определяет само себя к бытию. И, наоборот, следовало бы точно так же обнаружить в бытии, что оно есть своя собственная диалектика, заключающаяся в том, что оно само себя снимает и делает само себя всеобщим понятием. Нечто мыслимое, содержанием которого является само мышление, именно и состоит в том, что оно определяет себя к бытию. Это есть та интимность, которая не представляет собою только необходимый вывод из предпосылок; здесь же природа мышления и бытия не является объектом, а то, чем они являются, служит лишь предпосылкой.

Если рассудок исходит из опыта, из данного конкретного содержания, из определенного созерцания природы, из человеческого чувства, права, обязанности, что также представляет собою интимное человека, если он, так сказать, находит свои определения для уловления этого содержания и, отправляясь от них, приходит к абстракциям, например, в физике, к материи и силам, то, хотя такая общая форма и не удовлетворяет содержанию, он все же в ней имеет прочную, неподвижную точку, на которой он ориентируется, предел для рефлексии, которая в противном случае раскалывалась бы до безмерности, или, другой пример: если мы обладаем конкретным созерцанием государства, общества, семьи, то рассуждение имеет в этом содержании направляющий его прочный пункт, имеет представление, являющееся здесь главным; это скрывает и заставляет забыть неудовлетворительность его форм, и она не подчеркивается. Но в схоластике, *в-третьих*, не исходили из этой основы, из таких предметов, которые направляют рассмотрение. С этим рассудком схоластиков случилось, наоборот, что они получили внешнюю рассудочную культуру как традицию в виде

категорий, стали широко работать в этой области. Так как для этого схоластического рассудка не существовало никакого мерила ни в конкретном созерцании ни в самом чистом понятии, то он при своем внешнем характере остался также и не упорядоченным. Позднее этому покинутому духом рассудку попаласть как нечто внешнее философия Аристотеля, но последняя представляет собою обоюдоострое оружие; она является в высшей степени определенным, ясным рассудком, представляющим собою вместе с тем также и спекулятивное понятие, в котором абстрактно вырванные из своей связи и сделанные самостоятельными рассудочные определения лишаются опоры, диалектически переходят в другое, и лишь в своей связи истинны. Спекулятивное налично у Аристотеля благодаря тому, что такое мышление не порабощается результатами, полученными путем одной лишь рефлексии, а постоянно имеет перед собой конкретную природу предмета; эта природа представляет собою понятие предмета и эта спекулятивная сущность предмета является правящим духом, не оставляющим определения рефлексии свободными в своей самостоятельности. Схоластики же сделали неподвижными абстрактные определения рассудка, всегда неадекватные своему абсолютному материалу, и вместе с тем брали в качестве материала всякий пример из жизни, а так как конкретное противоречит этим определениям рассудка, то они могли сохранить их лишь посредством процесса определения и ограничения; но этим они запутались в бесконечном множестве дистинкций, которые сами должны были оставаться в пределах конкретного и сохраняться посредством последнего. Таким образом, в такого рода возне схоластиков отсутствует здравый человеческий смысл. Последний не должен выступать против спекуляций, но имеет право выступать против беспочвенной рефлексии, так как он содержит в себе некий субстрат и некое правило абстрактных определений рассудка. Аристотелевская философия представляет собою противоположность этой возне, но в последней указанная философия как раз сделалась чуждой самой себе. Неподвижное представление о сверхчувственном мире с его ангелами и т. д. было тем материалом, который обрабатывался дальше схоластиками без всякой критики, варварски и с помощью конечного рассудка, равно как и обогащался конечными отношениями последнего. Здесь нет имманентного принципа в самом мышлении, а рассудок схоластиков получил в свои руки готовую метафизику, не чувствуя потребности привести ее в связь с конкретным миром. Схоластика умертвила эту метафизику, а затем бездуховно разветвила и изолировала ее части. Можно было бы сказать о схоластиках, что они философствовали без

представления, т. е. без некоего конкретного, ибо *esse reale, esse formale, esse obiecturum, quidditas* (τὸ τί ᾗ ἔστι αἰ) [реальное существование, формальное существование, объективное существование, чтойность] они превратили в субъекты.

Этот грубый рассудок, *в-четвертых*, вместе с тем уравнил, нивелировал все и вся, вследствие имевшей в нем силу абстрактной всеобщности, — ведь и в политической области рассудок стремится к уравниванию. Этот грубый рассудок не уничтожил себя и свою конечность, а сообщил в своем применении конечный характер небу, идее, интеллектуальному, мистическому, умозрительному миру, ибо он не проводит и не может проводить никакого различия между предметами своего рассмотрения, и он не спрашивает, имеют ли или не имеют здесь силу его конечные определения; отсюда вышеуказанные бессмысленные вопросы и старания решить их, ибо бессмысленно и даже отвратительно и нелепо переносить, хотя бы и последовательно, определения в такую область, в которой они совершенно не должны иметь места, раз дело идет о том, чтобы постигнуть конкретное содержание в его всеобщности. У этого рассудка нет при этом моста, который он перебрал бы от всеобщего к особенному, и выводы, которые он делает, он оставляет как представления своей фантазии туманными. Если, например, он делит право на каноническое, уголовное и т. д., то основание деления не берется им из самого всеобщего, и тогда остается неопределенным, каким особенным определением обладает всеобщий предмет. Если этим предметом является, например, бог, а именно, то его определение, что он стал человеком, тогда отношение между богом и человеком не почерпается из их природы. Так как здесь известно лишь то обстоятельство, что бог вообще является, то он может явиться всякими способами, а так как для бога нет ничего невозможного, то легко выступает на сцену тыква, ибо ведь безразлично, в каком определении будет положено всеобщее. Относительно яблока, соблазвившего наших прародителей в раю, рассудок задает вопрос, к какому сорту яблок оно принадлежало?

Мы должны указать более подробно выступающие в схоластике и противостоящие друг другу принципы, а равно и их различия, чтобы понять *переход в новую историю* и появившуюся теперь новую философскую точку зрения. Для этого мы должны сказать несколько слов о дальнейшем движении всеобщего духа. Мышление, благодаря тому, что оно было связано с чем-то внешним, также и сместилось, сошло с ума (*verrückt* слово, имеющее два значения: сместилось, сошло с ума), и дух уже больше не действовал в нем для духа. Так как таким

и сходным образом была как бы проколота сердцевина идеи духа, то части оставались бессмысленными и безжизненными и в таком виде были обработаны интеллектом. Среди ученых обнаруживается невежество в области разума, совершенно чудовищная пошлость (*Geistlosigkeit*) и ужаснейшее, полнейшее невежество у остальных, у монахов. Эта порча познания явилась переходом к некоторым изменениям; так как небо, божественное, было низведено на землю, то уничтожились возвышенность и духовное превосходство духовенства над светской властью. Ибо, как мы видели, сверхчувственный мир истины, взятый в качестве мира религиозных представлений, был разрушен нивелировкой, произведенной интеллектом. Мы видели, что, с одной стороны, схоластика рассматривала догматическое учение философски, но мы видели также, что в ней, с другой стороны, развилась формально логическая мысль, обмирщилось существующее в себе и для себя абсолютное содержание. Точно так же существующая церковь — это наличное бытие неба на земле — сама примирилась со светским началом, благодаря тому, что она приобрела богатства и земельные имения. Таким образом, исчезло различие между церковью и светской властью, но оно исчезло не разумным для церкви, а вместе с тем и возмутительным способом; это было развращение. Церковь получила, правда, некоторую действительность, но эта действительность была отвратительнейшая, самая варварская, ибо государство, правительство, право, собственность, гражданский порядок, — все это представляет собою религиозное как разумные различия, т. е. как сами по себе прочные законы. Значимость членов, сословий, подразделения сословий, различие их занятий, ступени и степени как зла, так и добра суть проявления, представляющие собою вступления в форму конечности, действительности, существования субъективной воли, между тем как религиозное обладает лишь формой бесконечности. Но церковь неприкосновенна в своем внешнем существовании, она может отбросить в сторону также и все законы добра; каждый проступок, совершенный по отношению к ней, является оскорблением святости. Зло и наказание за него церковь делает бесконечными, инакомыслящие наказываются также и смертью; так, например, каралась смертью ересь, а позднее, и отступления в абстрактных, пустейших вопросах бесконечной догматики. В церковь внедрили отвратительные нравы и дурные страсти, полнейший произвол, сладострастие, подкупность, распущенность, корыстолюбие, всякого рода пороки, и все это именно потому, что она не сдерживалась законами, основала и утвердила неограниченное господство. Светское должно оставаться только светским, но этот совершенно

светский режим церкви претендует вместе с тем на обладание божественным достоинством и авторитетом. Это смешение святого, божественного, неприкосновенного с земными интересами порождает, с одной стороны, фанатизм, как это, например, имеет место у турок, а, с другой стороны, смирение и *obedientia passiva* [пассивное послушание] мирян этой страшной власти. Эта гибель сверхчувственного мира как представления в познании и как наличной церкви должна была гнать человека вон из такого храма, из святая святых, получившей характер конечности.

Но, с другой стороны, в противоположность этому раздвоению светское начало одухотворилось внутри себя или, иначе говоря, оно укрепились внутри себя и притом это укрепление находило себе оправдание перед духом. Религии не доставало наличия ее высочайшей вершины, действительного присутствия ее главы. Светскому началу, обладающему наличным присутствием, недостает обладания мыслью, разумным, духовным. В десятом веке обнаружилось в христианском мире общее стремление строить церкви, хотя в них нельзя было непосредственно созерцать присутствия самого бога; так поднимался христианский мир в своем страстном стремлении завоевать в самом себе начало действительности как свое собственное начало. Не эти здания, не внешние богатства, сила и власть церкви, не монахи, духовенство и папа являются началом подлинно действительного присутствия в ней; они не удовлетворяли требованию духовного начала. Папа или император не являются далай-ламами, папа является лишь наместником Христа; Христу как прошлому существованию отведено место лишь в воспоминаниях и надежде. Тяготясь тем, что у него отсутствует действительность, и своей несвятостью, христианский мир отправляется в поход, чтобы *отыскать* этого главу в собственном смысле слова. Это является побудительным мотивом *крестовых походов*. Христианский мир искал внешнего присутствия Христа в стране ханаанской, искал его следов, горы, где он претерпел страстные муки, его гроба; этот мир действительно и завоевал святой гроб. То что он представлял себе как действительное, он и в самом деле завоевал как действительное; но гроб остается гробом; христианский мир и в самом деле находит лишь гроб, который и был затем отнят у него. «Но, ты его не оставляешь в гробу, ты не хочешь, чтобы твой святой был предоставлен тлению». Христиане ошибочно предполагали, что они этим удовлетворятся, что это в самом деле есть то, чего они ищут; они не понимали самих себя. Эти святые места, гора Элеонская, Иордан, Назарет, как внешнее

чувственное присутствие в пространстве без временного присутствия, представляют собой прошлое, голое воспоминание, а не созерцание непосредственного присутствия; в этом наличии они нашли лишь свою потерю, свой гроб. И кроме того, так как они были варварами, то они искали не всеобщего, не мирового положения Сирии и Египта, этого центра земли, служащего свободно связующим звеном торговли, как это делал Бонапарт, когда человечество сделалось разумным. И вот сарадины и их собственная дикость и отвратительность, их собственные бедствия заставили их понять, что они здесь обманулись. Под влиянием этого опыта они должны были обратиться к презиравшейся ими прежде настоящей действительности и в ней искать осуществления своего умопостигаемого мира. Они хотели в самих себе, в наличии интеллекта (*Verstand*) созерцать то, чего они искали. Мышление, собственное знание и хотение являются этим присутствием. Сообщая своим поступкам, своим целям и интересам правовой и, таким образом, всеобщий характер, они делают наличное разумным. Мирской элемент приобрел прочность в самом себе, т. е. получил внутри себя мысли, право, разум.

Что же касается исторических обстоятельств этой эпохи, то мы можем заметить, что точно так же, как мы с одной стороны видим самоотречение, ненахождение духа у себя, разорванность человека, мы, с другой стороны, видим также, что политическое состояние приобретает большую прочность, так как создается самостоятельность, которая уже не является только себялюбивой. В вышеуказанной первой самостоятельности содержится момент варварства, нуждающийся в страхе, который сдерживал бы его в границах. Но теперь мы видим, что наступает право и порядок. Господствующим порядком, правда, является феодальная система с крепостной зависимостью, но это все же — нечто юридически прочное. Но право имеет свои корни в свободе, так что оно осуществляет себя в нем и получает признание, хотя здесь делаются частной собственностью такие отношения, которые, собственно говоря, являются государственными. Феодальная монархия, выступающая теперь против церковного начала, против начала отвержения своей самости (*Selbstlosigkeit*), определяет, правда, существенные права согласно происхождению; но сословия не носят кастового характера, как у индусов. В церковной иерархии, например, каждый мог из низшего класса подняться до самого высшего и занять самое видное положение. Впрочем, и в феодальной системе все больше и больше стали выступать право, гражданский порядок, законом установленная свобода. В Италии и

Германии города в качестве гражданских республик купили свои права и получили признание светской и церковной властей. В Нидерландии, Флоренции и прирейнских имперских городах появилось богатство. Таким образом, постепенно начали выходить из феодальной системы, и *capitani* действительно являются таким выходом из феодализма. Можно рассматривать так же как устранение отсутствия самости духа то обстоятельство, что языком литературы сделалась *lingua vulgare* (народный язык), как это, например, мы видим в «Божественной комедии» Данте.

Дух эпохи сделал этот поворот, он покидает интеллектуальный мир и оглядывает теперь свой наличный, посюсторонний мир; конечное небо, содержание, ставшее иррелигиозным, погнало его к конечному наличию. Вместе с этим переворотом падает и теряет себя схоластическая философия, мысли которой направлены на лежащее по ту сторону действительности. В то время как раньше церковь думала, что она обладает божественной истиной, теперь светская власть, установив внутри себя порядок и право и выкристаллизовавшись после суровой дисциплины служения, полагает, что она основана богом, что, следовательно, в ней присутствует божественное и оно имеет перед лицом божественного самостоятельное оправдание по отношению к церкви, желающей совершенно исключить из себя мирян. Таким образом, после того как светская власть, светская жизнь, светское самосознание восприняли в себя более божественное, более высокое церковное начало, исчезла резкая противоположность между этими двумя властями. Государственное могущество церкви стало представляться тогда ее диким состоянием, так как в самом деле она должна быть могущественной в духе, а не действовать согласно действительности и в действительности. Светская власть тотчас же преисполнилась сознания, что абстрактные понятия наполняются реальным наличием, так что они уже не являются чем-то ничтожным внутри себя, а обладают истинностью также и внутри себя.

С этим, далее, находится в связи развитие торговли и расцвет изящных искусств. Изящные искусства, — это означает, что человек производит божественное из себя. Так как художники того времени были также благочестивые люди и как отдельные лица придерживались начала отвержения своей самости, то они могли дать эти изображения, исходя из своей субъективной способности. С этим связано также и то, что светская власть сознала, что она вправе устанавливать определения, основанные на субъективной свободе. В промысле индивидуум рассчитывает на свою деятельность и сам созидает; люди, таким

образом, пришли к тому, что стали знать себя свободными, добивались признания своей свободы и сознавали себя в силах работать для осуществления собственных интересов и целей. Таким образом, дух снова пришел к себе. Он снова сконцентрировался и стал полагаться как на свои собственные руки, так и на свой разум. Это новое рождение обозначают как возрождение искусств и наук, которые стали заниматься наличным материалом. Это была эпоха, когда дух возымел доверие к самому себе и к своему существованию и стал интересоваться своим настоящим. Теперь он поистине примирен с миром, примирен не в себе, не по ту сторону, в пустой мысли о дне последнего суда, когда преобразится мир, т. е. тогда, когда этот мир не будет уже действительностью; теперь он интересуется им не как уничтоженным. Человек, почувствовавший в себе побуждение искать, что есть нравственность, право, уже не мог это находить на такой почве, а оглянулся вокруг себя, чтобы искать этого в другом месте. Оказалось, что то место, на котором он должен был остановиться, это он сам, его внутренняя жизнь и внешняя природа. При наблюдении над природой дух смутно чувствует, что он в ней вообще присутствует.

ГЛАВА III

ВОЗРОЖДЕНИЕ НАУК

Выбравшись из вышеуказанного отчуждения своего глубокого интереса, из своей погруженности в бездуховное содержание и из затерявшейся в бесконечных частностях рефлексии, дух теперь постиг себя внутри самого себя и поднялся до предъявления к себе требования, чтобы он находил и знал себя действительным самосознанием как в сверхчувственном мире, так и в непосредственной природе. Это пробуждение самостности духа вызвало возрождение античных искусств и наук; на внешний взгляд это возрождение представляет собой впадение в детство, но на самом деле оно является подлинным взлетом в область идеи, самостоятельным движением, руководимым лишь собственными силами, между тем как до сих пор интеллектуальный мир был для духа чем-то данным. Этот взлет явился исходным пунктом всех устремлений и изобретений того времени, исходным пунктом открытия Америки и пути в Восточную Индию, и, таким образом, пробудилась, в особенности, любовь к древним, так называемым языческим наукам. Теперь стали обращаться к произведениям античных народов, сделавшимся предметом изучения как *studia humaniora*, в которых человек получил признание в своих интересах и деяниях. Эти интересы и дела, хотя их сначала и противопоставляли божественному, на самом деле сами являются божественным, но божественным, жившим в действительности духа. То обстоятельство, что люди, взятые сами по себе, что-то представляют собой, придало им интерес в глазах людей, которые как таковые что-то представляли собой. С этим, в частности, находится в связи следующая более специальная черта рассматриваемой эпохи: так как формальная культура духа сделалась у схоластиков общераспространенным явлением, то в результате должно было получиться, что мысль знает и находит себя внутри самой себя. Отсюда возник антагонизм между рассудком и церковным учением или верой; тогда сделалось общераспространенным представление, что рассудок может признать ложным то, что церковь утверждает как истинное, и получило очень важное значение то обстоятельство, что

рассудок постиг себя так, хотя это постижение и носило характер антагонизма ко всякой вообще положительной вере.

А. ИЗУЧЕНИЕ ДРЕВНИХ АВТОРОВ

Когда стали в то время озиаться вокруг, чтобы искать человеческого в научной области, то ближайшим способом поисков этого человеческого явилось возникновение на западе интереса и восприимчивости к античным авторам, к их *ясности* и *красоте*. Возрождение наук и искусств и, в особенности, изучение античной философской литературы было вначале, с одной стороны, лишь возрождением древней философии в ее первоначальной форме, и это изучение не привело к созданию чего-нибудь нового. Эта обработка античных философских учений, сделавшаяся предметом множества произведений, являлась таким образом лишь восстановлением чего-то забытого. В особенности возродилось тогда изучение греческих авторов. Обстоятельства ознакомления запада с греческими оригиналами находились в связи с внешнеполитическими событиями. Запад благодаря крестовым походам и Италия благодаря торговле находились в оживленных сношениях с греками; между ними, однако, не было особых дипломатических сношений. Западная Европа получила с Востока даже римские законы и лишь потом, когда случайно была открыта рукопись «*Cognus iuris*», познакомилась с ними в подлиннике. Но в особенности Западная Европа пришла в соприкосновение с греческим Востоком когда после несчастного падения Византийской империи благороднейшие и замечательнейшие греки бежали в Италию. Уже раньше, когда турки стали теснить греческую империю, греки отправили послов на запад, чтобы просить о помощи. Эти послы были ученые люди и благодаря им — они затем большей частью поселились на западе — была перенесена туда любовь к античному. Петрарка, например, научился греческому языку у калабрийского монаха Варлаама. В Калабрии жило тогда много монахов ордена св. Василия, обладавшего в Нижней Италии монастырями с греческим богослужением; Варлаам же познакомился в Константинополе с греками и, в особенности, с Хризоларом, избравшим после 1395 г. постоянным местожительством Италию. Эти греки ознакомили Западную Европу с произведениями античных авторов и, в частности, с произведениями Платона¹. Монахам оказывают слишком много чести, утверждая,

¹ Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. II, Abt. 1, S. 125—128; Теннистант, Bd. IX, S. 22—23.

что они сохранили для нас произведения античных авторов; на самом же деле эти произведения — по крайней мере, греческие — получены западом из Константинополя, хотя, разумеется, следует признать, что латинские произведения были сохранены в самой же Западной Европе. Кроме того, только теперь Западная Европа по настоящему познакомилась с произведениями Аристотеля и благодаря этому возродились древние философские учения, хотя сначала к ним примешалось много чудовищных, диких фантазий (*Gärungen*).

Таким образом, были открыты в их первоначальной форме отчасти платоновская, отчасти неоплатоническая философия, и, кроме того, аристотелевская, стоическая, а в области физики также и эпикурейские философские учения, равно как и ципероновская популярная философия, и их стали выдвигать сначала как орудие против схоластиков. Но вся эта деятельность находится в связи больше с историей литературы и образования; она содействовала успехам образования, но не отличалась оригинальным философским творчеством, и мы в ней не видим никакого шага вперед по сравнению с античными философскими учениями. У нас еще имеются произведения той эпохи, и мы из них усматриваем, что каждая древнегреческая философская школа находила своих последователей и что появились аристотелики, платоники и т. д., хотя и в совершенно другом виде, чем у древних. Философского поучения в собственном смысле этого слова мы должны искать в самих источниках; в произведениях античных авторов.

1. Помпонаций

Самым выдающимся аристотеликом был *Помпонаций*; он написал много произведений и между прочим в 1534 г. книгу «О бессмертии души», где он по характерному для той эпохи обыкновению показал, что бессмертие души, в которое он в качестве христианина верит, не может быть доказано, исходя из Аристотеля и разума. Аверроисты утверждали, что всеобщий *воу*, помогающий людям мыслить, имматериален и бессмертен, но душа, как нумерическая единица, смертна; Александр Афродисийский также утверждал, что душа смертна. Оба взгляда были осуждены в 1513 г. на беневентском соборе, имевшем место при папе Леоне X. Растительную и ощущающую души Помпонаций (сарр. 8 и 9) признавал смертными и утверждал, что лишь посредством мышления и разума человек причастен бессмертию и т. д. Помпонаций был вызван к суду инквизиции, но так как кардиналы ему покровительствовали, то из этого суда ничего не

вышло¹. Кроме Помпонация, существовали также и другие чистые аристотелики, и, в особенности позднее, у протестантов аристотелизм сделался господствующим. Схоластики *ошибочно* назывались аристотеликами, и реформация поэтому также лишь на внешний взгляд выступала против Аристотеля, а на самом деле она, собственно говоря, выступала против *схоластиков*.

2. Бессарион, Фицин (Фичино), Пико

Больше всего познакомились тогда с Платоном, рукописи которого получились из Греции. Греки, бежавшие из Константинополя, читали лекции по платоновской философии, и, в особенности, содействовал ознакомлению запада с Платоном кардинал *Бессарион*, родом из Трапезунда, прежний константинопольский патриарх². *Фицин*, искусный переводчик Платона, родившийся во Флоренции в 1433 г. и умерший в 1499 г., выдавался тем, что он главным образом познакомил снова Запад с неоплатонической философией Прокла и Плотина. Фицин написал также платоническую *теологию*. И даже еще больше. Один из Медичи, Козимо I, лично основал во Флоренции платоновскую академию, и вообще все Медичи—Козимо I, Лоренцо, Леон X, Климент VI, — покровительствовали наукам и искусствам и привлекали к своему двору греческих ученых³. Два графа *Пико де Мирандоло*, старший *Джиованни* и его племянник *Джиованни Франческо*, влияли больше оригинальностью своего ума и характера. Первый утверждал, что бог открыл себя во всех религиях, а также и в философии; в защиту этого утверждения он написал 900 тезисов, из которых 55 были взяты из Прокла, и пригласил всех философов приехать в Рим, чтобы устроить там торжественный диспут об этих тезисах, причем с княжеской щедростью обязался возратить всем приезжающим путевые расходы⁴. Диспут, однако, был запрещен.

3. Гассенди, Липсий, Рейхлин, Гельмонт

Позднее возродилась эпикурейская атомистика. Главным возродителем ее был *Гассенди* (1592—1655), выдвигавший атомистику против

¹ *Ficinus*, Proemium in Plotinum, p. 2; *Pomponatius*, l. 1. S. 3 et 4; *Tennemann*, Bd. IX, S. 65—67; *Brucker*, Hist. critique phil., t. IV, part 1, p. 164.

² *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 1, p. 44—45.

³ *Ficinus*, Proemium in Plotinum, p. 1; *Brucker*, l. 1. p. 49, 55, 48.

⁴ Ср. *Proclus*, Theologia Platonis, Appendix, p. 503—505; *Tennemann*, Bd. IX, S. 149.

Картезия, и из нее еще и поныне сохранилось в физике учение о молекулах. Более слабым было возрождение стоической философии *Липси-ем* (1547—1606).—В лице *Рейхлина* (Сарнио), родившегося в швабском городе Пфюрцгейме в 1455 г. и умершего в 1522 г. (он сам перевел несколько комедий Аристофана), нашла себе друга каббалистическая философия. Он намеревался разработать также и подлинную пифагорейскую философию; однако, во все его философские воззрения примешалось много мутн. В то время добивались имперского декрета об уничтожении всех еврейских книг в Германии, как это сделали в Испании. Рейхлин приобрел себе заслугу тем, что своими стараниями он воспрепятствовал изданию этого декрета¹. Благодаря полному отсутствию словарей изучение греческого языка было настолько затруднено, что Рейхлину пришлось поехать в Вену, чтобы под руководством грека научиться там этому языку. — Позднее мы находим у родившегося и жившего в Нидерландах *Гельмонта* (род. в 1577 и ум. в 1644 г.) много глубоких мыслей. — Все эти философские учения пропагандировались наряду с церковным учением, не нанося ему никакого ущерба, а не в качестве единственной истины, как это делали древние философы. Создалась, таким образом, громадная литература, в которой мы находим массу имен философов, но вся она отошла в прошлое, так как в ней нет той свежести, которую придает своеобразие высших принципов. Она, собственно говоря, не представляет собою истинной философии, и я поэтому не вхожу в более подробное ее рассмотрение.

4. Цицероновская популярная философия

И цицероновский вид философствования, представляющий собою очень распространенную манеру, был также возобновлен. Это — общедоступное философствование, не обладающее какой бы то ни было спекулятивной ценностью, но имеющее то важное значение в отношении общей культуры, что человек в ней черпает больше из себя, как из некоего целого, из своего внутреннего и внешнего опыта и, вообще говоря, руководится в своем высказывании своим собственным умом. Рассудительный человек говорит: «Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen» (то, чему его научила жизнь, что ему

¹ *Tennemann*, Bd. IX, S. 164—165; *Tiedemann*, *Geist d. specul. Phil.*, Bd. V, S. 483; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, T. IV, p. 1, p. 358, 365—366; *Reichner*, *Handbuch d. Geschichte d. Philosophie*, Bd. II, S. 206.

помогало пройти путь жизни). Теперь находят достойными внимания чувства человека и т. д. в противоположность господствовавшему раньше принципу отречения от своей личности. В рассматриваемую нами эпоху были написаны многие подобные сочинения; часть этих произведений излагала свои мысли самостоятельно, не заботясь о том, что писали другие, а часть носила полемический характер против схоластиков. Хотя большинство философских произведений этого рода, например, многие произведения Эразма, теперь забыты и обладают незначительной внутренней ценностью, их все же приятно читать после писаний схоластиков, представляющих собой бесплодное и беспочвенное кружение в абстракциях; оно беспочвенно, ибо не имеет своей почвой самосознание. *Петрарка* также писал, как мыслящий человек, руководясь своим собственным умом и сердцем.

Этот цистеронианский покров, взятый с указанной стороны, входит ингредиентом также и в церковную реформу, произведенную протестантизмом. Принцип последнего именно и состоит в том, чтобы обратить снова человека к самому себе, устранить все ему чуждое, главным образом в области языка. Одной из величайших революций, совершенных когда-либо в истории, является перевод книги веры немецких христиан на их родной язык. Италия также получила великие поэтические произведения, так как их стали писать на родном языке; так, например, это делали Данте, Бокаччио, Петрарка. Политические же свои произведения Петрарка писал на латинском языке. Лишь то, что выражено на родном языке, является истинным моим достоянием. *Лютер* и *Меланхтон* совершенно отвергли схоластику и решали все вопросы, руководясь библией, верой, человеческим сердцем. Меланхтон дает холодную популярную философию, в которой человек хочет руководиться своим собственным разумением. Эта философия, следовательно, являет величайший контраст с мертвенной, бесплодной схоластикой. В самых различных направлениях и формах стали тогда нападать на схоластическую манеру, но как систематические произведения этого рода, так и полемические, больше входят в область истории религии, чем в историю философии.

В. СВОЕОБРАЗНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ УСТРЕМЛЕНИЯ

Второй ряд явлений составляют своеобразные философские устремления, так и оставшиеся только устремлениями, принадлежащие лишь этой эпохе необычайного брожения. Многие люди той эпохи увидели, что они лишались прежнего содержания, объекта, составляв-

шего до тех пор опоры их сознания, — заметили, что лишились веры. Таким образом, наряду с вышеизображенным спокойным введением в оборот и пропагандированием античных философских учений нам бросается в глаза с другой стороны, много фигур, у которых появилось горячее влечение к мыслительному познанию глубочайших и конкретных явлений, но у которых вместе с тем бесконечная фантастика, дикое воображение, погоня за сокровенными астрологическими, геомагнитическими и другими знаниями помутняла чистоту этого настроения. Они чувствовали в себе неодолимое влечение добыть себе сущность вещей своими собственными силами, черпать истину из себя; это были люди с кипучей натурой, с беспокойным, диким характером, полные энтузиазма, мешавшего им достигнуть научного спокойствия. Хотя мы не можем отрицать за ними удивительного устремления проникнуть в подлинное и великое, они все же нелепейшим образом, бестолково кружились как в области своих душевных переживаний, так и во внешних обстоятельствах своей жизни. Мы, таким образом, находим у них большую оригинальность, субъективную духовную энергию, но вместе с тем содержание у них в высшей степени разнородно и неравноценно, и в их уме господствует большая путаница. Их судьбы, их жизнь, равно как и их произведения, часто наполняющие множество фолиантов, являют нам лишь это беспокойство их характера, разлад, возмущение их внутренних переживаний против окружающих условий жизни и стремление освободиться от этого душевного состояния, достичь устойчивости. Эти замечательные явления имеют сходство с землетрясением, когда вулкан начинает извергать из себя лаву; этот вулкан, образовавшийся в глубинах, и создает новые творения, которые, однако, пока что еще дики и неупорядочены. Замечательнейшими натурами такого рода являются Кардан, Бруно, Ванини и Кампанелла, наконец, также и Рамус. Эти переходные лица являются представителями характера того времени и принадлежат уже эпохе реформации.

1. Кардан

Одним из них был *Иероним Кардан*; он замечателен как человек, пользовавшийся всемирной известностью, в котором воплотились распад и брожение его эпохи, ее величайший разлад. Его произведения наполняют десять томов in folio. Кардан родился в 1501 г. в Павии и умер в 1576 г. в Риме. Он сам изобразил свои жизненные судьбы и свой характер в написанной им автобиографии, носящей название «*De vita propria*», и замечательно, что он в этой своей автобиографии

делает такие признания в своих недостатках, что ни один человек не может сказать хуже о себе. Это дает нам образец противоречий его характера. Его жизнь представляет собой смену многообразнейших внешних и семейных несчастий. Он сначала рассказывает о своих судьбах до рождения. Беременная им мать принимала лекарства, чтобы сделать себе выкидыш. Когда он еще сосал грудь своей кормилицы, появилась чума; кормилица умерла от нее, он остался в живых. Отец очень сурово обходился с ним. Ему приходилось жить то в самой угнетающей нищете и крайних лишениях, то в роскоши. Он затем с увлечением стал заниматься науками, сделался доктором медицины и много путешествовал. Он пользовался обширной известностью, его повсюду приглашали и многократно приглашали его в Шотландию. «Я не решаюсь сказать, — пишет он, — как много денег мне предлагали». Он был профессором математики в Милане, а затем профессором медицины; после этого ему пришлось посидеть два года своей жизни в тюрьме в самых суровых условиях и выдержать там страшнейшие пытки. Он был глубоким астрологом и сделал предсказания многим монархам, которые поэтому его почитали и стремились привлечь к себе ¹. Он известен в математике; мы еще и теперь обладаем созданным им *regula Cardani* (оно сообщено после его смерти третьим лицом), способом решения уравнений третьей степени. Это единственный вклад его в математику, который мы до сих пор знаем.

Жизнь его проходила вообще в постоянных внутренних и внешних бурях; он говорит, что переживал величайшие душевные пытки, переживая эти внутренние страдания, он находил величайшее наслаждение в том, чтобы мучить как себя, так и других; он сам себя подвергал бичеванию, кусал себе губы, сильно шипал себя, крутил себе пальцы, чтобы освободиться от терзающего его душевного беспокойства и начать плакать. Слезы облегчали его. Столь же противоречивой была его внешняя манера держать себя: он то держал себя спокойно и прилично, то вел себя, как сумасшедший, хотя дело шло о самых безразличных вещах и никто ни малейше не задевал его. Он то одевался прилично и принаряжался, то ходил в лохмотьях. Вот он замкнут, прилежен, упорно трудится, а затем вдруг предается разгулу, проигрывает и растрчивает все, что имеет, вплоть до домашней утвари и украшений своей жены. То он входил медленно, как все люди,

¹ *Brucker*. Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 63—64, 66—68; *Buhle*, Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, T. VI, Abt. 1, S. 360—362; *Gardanus*, De vita propria, 4, p. 9—11; *Tiedemann*, Geist d. specul. Phil, Bd. V, S. 563—564.

то он вбегал, как сумасшедший. Естественно, что при таких условиях жизни он дал плохое воспитание своим детям. Сыновья на его несчастье оказались неудачными, один из них отравил свою собственную жену и кончил жизнь на плахе, второму сыну, ведущему очень распутный образ жизни, он в наказание отрезал уши ¹.

Он сам был необычайно дикой натурой; он так же интенсивно копался в собственной душе, как прорывался во вне самым противоречивым образом, и точно так же вся его внутренняя жизнь находилась во власти чудовищного хаоса. Я приведу извлечение из его автобиографии, дающее набросанное им самим изображение своего характера. «Я обладаю от природы философским и способным к наукам умом. Я остроумен, изыщен, приличен, сладострастен, весельчак, благочестив, верен, друг мудрости, мыслящий, предприимчив, любознателен, услужлив, соревнующ, изобретателен, *учен своими собственными* усилиями, стремлюсь к чудесам, хитер, ожесточен, сведущ в тайнах науки, трезв, работящ, беззаботен, болтлив, презритель религии, мстителен, завистлив, меланхоличен, коварен, предатель, колдун, маг, несчастный, не любящий своих, склонен к одиночеству, противен, строг, предсказатель, ревнивец, шутник, клеветник, податливый, изменчивый; вот какие во мне противоречия характера и поведения» ².

Таковыми же неровными, как его характер, являются отчасти также и его произведения, в которых он изливал свою дикую душу; они бессвязны и противоречивы, и он их часто писал в условиях самой гнетущей нищеты. Мы находим в них смесь всех астрологических и хиромантических суеверий вместе с глубокими и светлыми прозрениями ясного ума, александрийские, каббалистические мутные высказывания, наряду с совершенно ясными, обыденными психологическими самонаблюдениями. Жизнь и деяния Христа он трактовал астрологически. Его заслуга, однако, состоит больше в толчке, который он дал уму своих современников, в побуждении их черпать из самих себя, и в этом отношении он оказал большое влияние на свою эпоху. Он хвастал оригинальностью и новизной своей мысли, и погоня за оригинальностью приводила его к самым странным выводам. Такова была первая

¹ Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. 1, S. 362—365; Tiedemann, Geist der specul. Phil., Bd. V, S. 565; Brucker, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 71—74; Gardanus, De vita propria, c. 26, p. 70.

² Gardanus, De geinitur, XII, p. 84; Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. 1, S. 363—364; Tiedemann, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 564—565.

форма, в которой вновь пробудившийся и стимулирующий разум постиг себя в своей самостоятельной активности. Он видит признак такой самостоятельности в том, что он нов, не похож на других, в обладании частной собственностью в области науки.

2. Кампанелла

Фома Кампанелла, аристотелик, также представляет собою смесь всевозможных характеров; он родился в калабрийском городе Стило в 1568 г., и умер в Париже в 1639 г. Мы еще обладаем многочисленными его произведениями. 27 лет своей жизни он провел в суровом заключении в Неаполе¹. Такого рода фигуры действовали бесконечно возбуждительно и давали толчки уму, но сами по себе не создавали ничего плодотворного. Но больше всего мы должны уделить внимание, как людям той же категории, Джордано Бруно и Ванини.

3. Бруно

Джордано Бруно обладал такой же беспокойной, кипучей душой; он смело отбрасывает все основанные на авторитете католические верования. В новейшее время о нем снова напомнил Якоби (*Werke*, Bd. IV, Abt. 2, cl. 5 — 46), который дал в приложении к своим «Письмам о Спинозе» извлечение из одного его сочинения². Якоби привлек большое внимание к Бруно главным образом своим утверждением, что окончательным выводом учения Бруно является спинозистское единое, или, выражаясь иначе, все его учение представляет собой в целом пантеизм. Благодаря этой параллели Бруно получил славу, превышающую его заслуги. Он был более спокойного характера, чем Кардан, но не находил себе на земле прочной оседлости. Он был родом из неаполитанского города Нолы, также жил в шестнадцатом веке, но мы не знаем точно, в каком году он родился. Бруно шатался по большинству европейских государств,—по Италии, Франции, Англии, Германии—в качестве учителя философии. Он оставил Италию, где он, в бытность свою доминиканским монахом, сделал иронические замечания частью о

¹ *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 108, 114—120; *Tennemann*, Bd. IX, S. 290—295.

² *Giordano Bruno*, De la causa principio ed uno Venetia, 1584, 8; это несомненно выдуманное место напечатания, так как это произведение, как и следующее: «De l'infinito, universo et mondi», Venetia, 1584, 8, появилось в Париже; оба произведения представляют собою диалоги.

некоторых католических догматах, например, о пресуществлении и беспорочном зачатии Марии, частью же о страшном невежестве и развратном образе жизни монахов. После того он жил в 1582 г. в Женеве, где у него, однако, также испортились отношения с Кальвином и Безой и он не мог с ними ужиться. Затем Бруно проживал в других французских городах, например, в Лионе, а после этого поехал в Париж, где он в 1585 г. самолично торжественно выступил против аристотеликов, предложив, на предмет публичного диспута по излюбленной манере тогдашнего времени (см. выше стр. 168) философские тезисы, направленные главным образом против Аристотеля. Они появились под названием: «Jord. Bruni Nol., Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum Vitebergae apud Zachariam Cratonem», 1588, но Бруно потерпел неудачу, потому что аристотелики еще сидели слишком прочно в седле. Бруно жил также в Лондоне. В 1586 г. он жил в Виттенберге, затем он жил в Праге и других университетских городах. В Гельмштедте ему очень покровительствовали в 1589 г. брауншвейг-люнебургские герцоги, затем он поехал в Франкфурт на Майне, где он напечатал несколько своих произведений. Он был странствующим профессором и писателем. После всех странствий, он в 1592 г. возвратился в Италию и в продолжение некоторого времени жил никем не тревожимый в Падуе, но, наконец, его схватила в Венеции инквизиция, посадила в тюрьму, выдала затем Риму и, так как он не хотел отречься от своих мнений, то здесь в 1600 г. он был сожжен на костре за ересь. Как сообщают очевидцы, например, Сциоппи, он перенес свою смерть очень стойко. Бруно перешел в Германии в протестанство и нарушил свой монашеский обет ¹.

Как среди католиков, так и среди протестантов его сочинения выдавались за еретические и атеистические. Их поэтому сжигали, уничтожали и скрывали. Мы поэтому очень редко находим полный комплект его произведений. Самое большое число их находится в Геттингенской университетской библиотеке. Подробнейшие сведения о них мы находим в истории философии Буле. Его произведения вообще редки и часто запрещаются; в Дрездене они еще и теперь принадлежат к числу запретных книг и поэтому их там не показывают. Недавно приступили к изданию его сочинений, написанных на итальянском языке; может быть, это издание даже еще и не появилось в свет; но помимо того Бруно написал много латинских произведений ². Повсюду,

¹ Brucker, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 15—29.

² Opere di Giordano Bruno Nolano, opa per ba prima volta, raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner in due volume, Lipsia, Weidmann, 1830.

где он проживал некоторое время, он читал публичные лекции, писал и издавал книги, и поэтому очень трудно знать его произведения полностью. Многие из них имеют по этой же причине одинаковое содержание и лишь изложены в различной форме. Он, собственно говоря, никогда не развивал дальше своих мыслей, не отходил от прежних воззрений и основными чертами его многочисленных произведений являются, с одной стороны, прекрасное, восторженное воодушевление благородной души, чувствующей, что в ней пребывает дух, знающей единство своего существа и всех других существ как цельную жизнь мысли. В охваченности таким глубоким сознанием есть нечто вакхическое; сознание переливается через край, чтобы, таким образом, стать для себя предметом и дать выражение этому богатству. Но лишь в *познании* дух может породить себя как целое. Если же он еще не достиг этой научной культуры, то он схватывается за все формы, встречаемые им вокруг себя, не приведя их как следует в порядок. Такого рода неупорядоченное многообразное богатство являет нам Бруно и благодаря этому его изложение получает часто вид чего-то смутного, запутанного, аллегорического, какой-то мистической фантастики. Многие его произведения написаны в стихах, и тут мы встречаем кое-что фантастическое; так, например, он в книге под названием «О торжествующем звере» говорит, что вместо звезд должно быть поставлено нечто другое¹. Великому воодушевлению, которым горела его душа, он жертвовал своим личным благополучием. Таким образом, это воодушевление не давало ему жить спокойно. Скажут сразу: это была беспокойная голова, человек, который не мог уживаться с людьми; но откуда у него такое беспокойство? Он не мог уживаться с *конечным*, дурным, пошлым; отсюда его беспокойство. Он поднялся до сознания всеобщей субстанциальности и устранил то разлучение самосознания с природой, которое одинаково унижает обоих. До него бог, правда, существовал в самосознании; однако, он приходил в последнее извне и был для этого самосознания как бы чем-то иным, какой-то иной действительностью; природа представлялась сотворенной богом; она его создание, а не его образ. Благость божия носила лишь внешний характер, проявлялась лишь в конечных причинах, конечных целях, сходно с тем, что нам случается и теперь слышать: «пчелы-де изготовляют мед для того, чтобы люди питались им; пробковое дерево растет, чтобы люди были снабжены пробками для бутылок».

¹ Cf. *Opere di Giordano Bruno*, publ. da Wagner, Introduzione, p. XXIV—XXV.

Что касается собственно его мыслей, то Якоби недавно ¹ их представил в такой форме, как будто они являются чем-то отличительным для Бруно. Согласно этому данному Якоби изложению всю вселенную проникает единое живое существо, единая мировая душа, и эта душа есть жизнь всех вещей. Бруно выставил, во-первых, положение, что жизнь и всеобщность мировой души едины, и, во-вторых, что во вселенной существует наличный, имманентный разум; но Бруно в этом отнюдь не оригинален, и это учение в самом деле представляет собой не что иное, как отголосок александрийской философии; в содержании его произведений выделяются две стороны. Одна характеризует его систему, является ее основной мыслью вообще; это — его философский принцип, воззрение, согласно которому идея есть субстанциальное единство. Другой стороной, находящейся, однако, в связи с первой, является его луллиево искусство, для распространения которого он главным образом путешествовал и которому он всегда придавал больше всего значения. Искусство находить в идее ее различия, — вот то, что он особенно хотел выдвинуть.

а) Его философские мысли, в которых он отчасти применяет аристотелевские понятия, свидетельствуют о своеобразном, чересчур живом и очень оригинальном уме. Содержание его общей мысли составляет величайшая восхищенность жизнью природы, ее божественностью, присутствием в ней разума; таким образом, его философское учение, следует признаться, представляет собою в общем *спинозизм, пантеизм*. Отлучение человека от бога или мира все внешние обстоятельства он растворяет в своей живой идее об абсолютно всеобщем единстве всех вещей, за выражение которой Бруно был предметом такого преклонения. Основными формами его представления являются даваемые им всеобщее определение материи, с одной стороны, и определение формы, с другой.

α) Таким образом, он определяет единство жизни как всеобщий деятельный интеллект (*νοῦς*), открывающий себя как всеобщую форму вселенной и объемлющий собою все формы. Он имеет такое отношение к созданию предметов природы, какое человеческий разум имеет к своим созданиям, и образует и систематизирует их точно так же, как последний образует и систематизирует множество понятий. Он является пребывающим внутри художником, образующим и формирующим материю изнутри. Изнутри корня или семени он высылает побеги, из последних он выпирает стволы, а из этих — ветви, а из вну-

¹ Из лекций 1801/1802 гг.

тренности ветвей — почки, листья, цветы и т. д.; все заложено, приготовлено и завершено внутри. И точно так же этот внутренний разум призывает обратно в ветви свои соки из плодов и цветов и т. д. Вселенная представляет собой, таким образом, бесконечное животное, в котором все живет многообразнейшей жизнью. Формальный рассулок, таким образом, не отличен от *конечной причины* (от целевого понятия, энтелехии, от аристотелевского неподвижного начала); но он вместе с тем есть также и действующий интеллект (*causa efficiens*), *посредствующая причина*, есть именно порождающее. *Природа и дух* не отделены друг от друга, их единством является формальный интеллект, в котором чистое понятие содержится не как известное, а как свободное для себя, остающееся внутри себя и вместе с тем также и действующее, выходящее за свои пределы. Действующий согласно цели интеллект есть *внутренняя форма* самих вещей, некое внутреннее умное начало. Все, что бы ни производилось, соответственно этой форме и содержится в ней. Все рождающееся, таким образом, таково, как определена в себе форма¹. Так и у Прокла интеллект как субстанциальное есть то, что держит внутри себя в своем единстве все, а жизнь есть выходящее во вне, производящее, интеллект же как таковой есть именно то начало, что поворачивает назад, возвращает все обратно в свое единство. При рассмотрении кантовской философии нам придется также говорить об этом определении цели. Органически живое, началом которого является образующее, имеющее внутри себя свою деятельность и остающееся в нем лишь у себя, сохраняющее себя — это органически живое именно и есть цель, определенная внутри себя деятельность, которая в своем отношении к другому ведет себя не только как причина, но и возвращается в себя.

β) Бруно, непосредственно признающий конечную причину действующей и врожденной жизнью вселенной, видит в ней, далее, сущее, *субстанцию*; он, таким образом, противник представления о чисто внемировом уме. Постольку Бруно различает в субстанции форму и материю, и сама субстанция в качестве вышеуказанной деятельности идеи есть единство формы и материи, так что материя есть живая в самой себе. Пребывающее в бесконечных превращениях существующих вещей, говорит он, есть первая, абсолютная материя; хотя она лишена формы, эта материя все же есть мать всех форм и нечто такое,

¹ *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 7—18; *Tennemann*, Bd. IX, S. 391—394; *Giordano Bruno*, De la causa principio ed uno, Dialog II (opere publ. da Ag. Wagner, V. I), p. 235—243.

что способно принимать все формы. Так как материя не существует без первой всеобщей формы, то сама она есть начало или конечная причина в самой себе. Форма имманентна материи, и ни одна из них не существует без другой, так что сама материя порождает эти преобразования, и одна и та же материя проходит через все вещи. То, что сначала было семенем, становится растением, затем — колосьями, потом — хлебом, питательным соком, кровью, животным семенем, эмбрионом, человеком, трупом, а затем снова землю, камнем или другой массой; из песка и воды рождаются жабы. Здесь мы, следовательно, познаем нечто такое, что, хотя и превращается во все эти предметы, все же остается в себе всегда одним и тем же. Эта материя не может быть ни телами, ибо последние оформлены, ни принадлежать к разряду того, что мы называем свойствами, качествами, ибо последние изменчивы. Таким образом, ничего, повидимому, кроме материи, недостойно быть вечным и носить название первоначала. Многие поэтому и считали материю единственной реальностью, а все формы случайными. Это заблуждение происходит из того, что познают лишь форму второго рода, а не ту необходимую, первую и вечную форму, которая представляет собою форму всех форм и источник их. И точно так же вышеуказанная материя, благодаря своему тождеству с преобразующим интеллектом, сама также является умопостигаемой как всеобщая предпосылка всего телесного. Так как она представляет собою все, то она не представляет собою ничего особенного, ни воздуха, ни воды и т. д. (она есть именно абстрактное), она не обладает никакими измерениями, чтобы обладать всеми ими. Формы материи суть внутренняя мощь самой материи; она в качестве умопостигаемой сама является целокупностью формы¹. Эта система Бруно представляет собой, таким образом, уже совершенно объективный спинозизм. Отсюда мы видим, как глубоко он проник.

Бруно ставит здесь вопрос: «но каким образом эта первая всеобщая форма и вышеуказанная первая всеобщая материя соединены друг с другом, нераздельны, каким образом они отличны друг от друга и все же представляют собою единое существо?» На этот вопрос он, применяя аристотелевские формы *δύναμις* и *ἐνέργεια*, отвечает следующим образом: мы должны рассматривать материю как *потенцию*; таким образом всевозможные существа известным образом подпадают под ее

¹ Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. II, S. 19—23, 28—31; Tennemann, Bd. IX, S. 394—396, 398—399; Giordano Bruno, Della causa principio ed uno, Dial. III, p. 251—357; Dial. IV, p. 269—274.

попятие. Страдательность материи мы должны рассматривать чисто и абсолютно. Но ведь невозможно приписывать существование предмету, которому недостает силы существовать. Но эта последняя так явно связана с деятельным модусом, что из этого становится ясно, каким образом один модус не может существовать без другого, а оба взаимно предполагают друг друга. Следовательно, если извечно существовала способность действовать, порождать, создавать, то должна была также извечно существовать способность быть воздействуемым, сотворенным и порожденным. Совершенная возможность существования вещей (материя) не может предшествовать их действительному существованию, и точно так же не может оставаться после исчезновения их. Первое и совершеннейшее начало включает в себе все существующее, может быть все и *есть* все. Деятельная сила и потенция, возможность и действительность составляют, следовательно, в нем нераздельное и неразделимое начало¹. Эта одновременность действующей силы и подвергнутости воздействию представляет собою очень важное определение. Материя представляет собою ничто без деятельности; *форма* есть, следовательно, *способность* и внутренняя жизнь материи. Если бы материя была только неопределенной возможностью, то как дойти до определенного? Эта простота материи сама является лишь одним моментом формы; следовательно, те, которые желали отнять от формы материя, выставляли ее вместе с тем в одном определении формы, но тем самым выставляли и другое определение.

Таким образом, для Бруно абсолютное определено, но не другие вещи, которые могут быть и также и не быть быть определенными так или иначе. В конечных вещах и в конечных определениях рассудка различие между формой и материей, таким образом, существует. Отдельный человек есть в каждый момент то, чем он может быть в этот момент, но не всем, чем он может быть *вообще и по своей субстанции*. Вещи, выступающие как разные, суть лишь модификации одной единственной вещи, обнимающей в своем существовании все другое существующее. Вселенная, не порожденная природа есть все, чем она может быть, есть все в самом деле и сразу, потому что она объемлет в себе всю материя вместе с вечной неизменной формой ее меняющихся ликов. Но в своем развитии, в переходах от одного момента к другому, в своих особенных частях, качествах, отдельных существах и вообще во всем своем внешнем, она уже больше не есть

¹ Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 23 — 25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno, Della causa principio ed uno. Dial. III, p. 260—261

то, что она есть и чем она может быть, а такого рода часть есть лишь тень образа первого начала ¹. Бруно и написал поэтому книгу под названием «*De umbris idearum*». [«О тенях идей»].

γ) Такова основная идея Бруно. Он говорит: «Познать это единство формы и материи во всем — в этом состоит стремление разума, но чтобы проникнуть в это единство, исследовать все тайны природы, мы должны исследовать противоположные и противоборствующие, самые крайние концы вещей, должны исследовать *наибольшее и наименьшее*». Именно в этих крайностях вещи умопостигаемы и объединяются в понятия, и это объединение и есть бесконечная природа. «Но не отыскание точки соединения есть величайшее дело, а величайшим подвигом является развитие из этой точки также и ее противоположности; в этом состоит подлинная и глубочайшая тайна искусства» ². Это — великое слово: Бруно требует такого познания развития идеи, которое показало бы нам, что это развитие представляет собою необходимость определений: мы после увидим, как Бруно взялся за это дело. Он представляет первое начало, то, что в другом месте он называет *формой*, как понятие наименьшего, которое вместе с тем есть наибольшее, как единицу, которая есть вместе с тем все; вселенная есть это одно во всем. Во вселенной, говорит он, «тело не отлично от точки, центр не отличен от периферии, конечное не отлично от бесконечного, наибольшее не отлично от наименьшего. Она целиком центр, или, иначе говоря, ее центр находится повсюду и во всем. Древние философы выражали это следующим образом: они говорили об отце богов, что он имеет свое местопребывание в каждой точке вселенной; лишь универсум сообщает вещам истинную действительность, лишь он представляет собою *субстанцию* всех вещей, *монаду*, *атом*, повсюду разлитый дух, всю сущность, чистую форму» ³.

¹ *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 25—26; *Tennemann*, Bd. IX, S. 397; *Giordano Bruno*, Della causa principio ed uno, Dial. III, p. 261.

² *Jacobi*, a. a. O., S. 32—45; *Tennemann*, вышеуказанное место, S. 399, 403—404; *Giordano Bruno*, 1, c., Dial. IV, p. 275, Dial. V, p. 291.

³ *Jordanus Brunus*, De Minimo, p. 10, 16—18; *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 34—39; *Tennemann*, Bd. IX, 400—402; *Giordano Bruno*, De la causa principio ed uno, Dial. V, p. 281—284. Об этой противоположности между Минимумом и Максимумом Бруно написал несколько произведений, например: «D. triplici Minimo et Mensura», libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer, 1591, 8—текст представляет собою гексаметры с примечаниями и схолиями. У Буле книга носит название: «De Minimo libri V». Другое произведение носит название: «De Monade, Numero et figura liber», item. «De innumerabilibus, Immenso et Infigurabili seu de Universo et Mundis», libri VIII, Francofurti, 1591, 8.

в) Второй частью деятельности Бруно было так называемое луллиево искусство, названное так по имени своего первого изобретателя схоластика Раймунда Луллия. Бруно воспринял и усовершенствовал это искусство. Он его называл также своей *ars combinatoria* (комбинаторное искусство). Это искусство, с одной стороны, имеет сходство с тем, что мы встретили у Аристотеля как *топику*. Так, например, и то и другое указывает множество *мест* и определений, которые фиксируются в представлениях как некая таблица с ее разделениями, чтобы применять эти аспекты при всех встречающихся случаях. Но *топика* Аристотеля делала это для того, чтобы схватить и определить предмет с различных сторон, между тем как Бруно пользовался своим искусством больше с целью облегчения памяти. Таким образом, он, собственно говоря, связал луллиево искусство с мнемоническим искусством древних, о котором стали снова говорить в новейшее время и которое нашло более подробную разработку в «*Auctor ad Herendum*» (libr. III, c. 17, S. 99). Делалось это так: в воображении фиксировали, например, определенное число отличных друг от друга, выбираемых произвольно отделений, скажем 12, располагали их друг под другом, по три в ряд, и обозначали их определенными словами, например, Аарон, Абимелек, Ахиллес, Белла, Боас, Барух, гора, дерево, и т. д. В эти отделения как бы вставляют то, что нужно выучить наизусть, и превращают последнее в ряд картин, так чтобы при зазубривании не произносить эти слова, как мы обыкновенно привыкли, лишь по памяти или наизусть, а как бы их лишь вычитывать из таблицы. Трудность заключается в том, что нужно найти какое-то *ухищрение*, какую-то связь между содержанием, которое у меня имеется в голове, и образом. Это дает место самым нелепым комбинациям, и это искусство является, следовательно, весьма плохим искусством. И Бруно, действительно, скоро отказался от него, так как при таком приеме дело памяти превращалось в дело воображения, а это ведь есть деградация. Но так как у Бруно таблица была не только картиной, на которой были изображены внешние образы, а являлась системой всеобщих определений мысли, то Бруно все же сообщил этому искусству более глубокое внутреннее значение¹.

¹ Бруно написал также много такого рода топики-мнемонических произведений, из которых самыми ранними являются следующие: *Philotheus Jordanus Brunus Nolamus*, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris, ap. Eg. Gorbium, 1582, 12; *J. Brunus Nol.*, De umbris idearum, implicantibus artem quaerendi etc., Paris, ap. eud. 1582, 8.

Вторая часть носит название: «*Ars memoriae*» — J. Jord. Bruni, Explicatio

а) Бруно переходит к этому искусству от всеобщих идей, которые являются уже наперед данными. А именно, так как все есть единая жизнь, единый разум, то Бруно смутно чувствовал, что он охратил этот всеобщий интеллект в совокупности его определений и все подвел под него, смутно чувствовал, что он этим искусством установил логическую философию и, таким образом, сделал ее применимой ко всему¹. Он говорит, что предметом рассмотрения в этой философии является универсум, поскольку он входит в связь истины, познаваемого и разумного. Бруно отличает подобно Спинозе умопостигаемую вещь разума и действительную вещь. Подобно тому как метафизика имеет своим предметом всеобщую вещь, распадающуюся на субстанцию и акциденцию, так и здесь главным является то, что существует единственное и более всеобщее искусство, которое связывает вещь разума с действительной вещью, объединяет их и признает их согласными друг с другом, делая это таким образом, что благодаря такому объединению множественность, какого бы рода она ни была, приводится обратно к простому единству².

β) Началом при этом является для Бруно интеллект вообще. Это—во-первых, интеллект, деятельный вне себя, развертывающий чувственный мир к существованию. Этот деятельный ум находится в таком отношении к озарению человеческого духа, как солнце к глазу; он излучается, следовательно, на видимую множественность, освещает ее, а не сам себя. Это, во-вторых, тот же деятельный интеллект сам в себе, находящийся в таком отношении к мыслимым видам, как глаз к видимым вещам³. Бесконечная форма, деятельный, присущий материи

XXX sigillorum etc. Quibus adjectum est sigillum sigillorum etc. Из посвящения явствует, что Бруно издал эту книгу в Англии и, следовательно, между 1582—1585 гг.; *Jordanus Brunus*, De lampade combinatoria lulliana, Vitebergae, 1587, 8. Там же он написал: «De progressu et lampade venatoria logicorum», anno 158, наковую он посвятил канцлеру Виттенбергского университета. *Jordanus Brunus*, De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raum. Lullii operilus. Также «Deimaginationum, signorum et idearum compositione» libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel et Petr., Fischer, 1591, 8.

¹ *Buhle*, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 715 (717); *Jordanus Brunus*, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nalani scripta quae latine confecit omnia, ed. A. Fr. Görderer, Stuttgart, 1835, Fasc. II, c. I, p. 238.

² *Buhle*, a. a. O., S. 717—718 (719, a—718, b); *Jordanus Brunus*, l. l. c. V, p. 239.

³ *Buhle*, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 717 (719, a); *Jordanus Brunus*, De compend. architect., c. 2—3, p. 238—239.

интеллект представляет собою первоначальную, развивающуюся дальше основу; таким образом, рассуждения у Бруно разворачиваются дальше отчасти как у неоплатоников. Бруно главным образом интересуется тем, чтобы постичь и обнаружить характер *ступеней организации (die Organisierungen) этого деятельного ума.*

γ) Более подробно этот процесс излагается им следующим образом: к самой чистой истине, к абсолютному свету, человек лишь приближается; его бытие не есть само абсолютное бытие, представляющее собою только единое и первое. Человек покоится лишь под тенью идеи, чистота которой есть свет, но которая, однако, вместе с тем причастна и тьме. Свет субстанции эмануирует из этого чистого первосвета, свет акциденции эмануирует из света субстанции. Акциденция была также и у Прокла третьим в первом. Этим абсолютным началом в его единстве является для Бруно первая материя, и первый акт этого начала он называет *первосветом (actus primus lucis)*. Многочисленные субстанции и акциденции не могут принять в себя полный свет и содержатся поэтому лишь в тени света; точно так же и идеи представляют собою лишь тени этого света¹. Развитие природы совершает свое движение от момента к моменту, сотворенные вещи суть лишь тень первого начала, а не само оно.

δ) Бруно продолжает дальше: От этого *сверхсущественного (superes-sentiale)* — это выражение встречается также и у Прокла — совершается поступательное движение к сущностям, от сущностей к тому, что существует, от того, что существует — к следам, образам и *теням*, и притом это последнее движение совершается в двояком направлении: отчасти в направлении к материи, чтобы быть порожденными в ее лоне (эти тени в таком случае существуют природным образом), отчасти же по направлению к ощущению и разуму, чтобы быть познанным способностью последних. Вещи удаляются от первосвета и движутся по направлению к тьме, но так как все вещи в универсуме находятся в тесной связи друг с другом: низшие со средними, а последние с простыми, простые с еще более простыми, материальное с духовным, дабы были единый универсум, единый порядок и единое управление последним, единое начало и единая цель, единое первое и последнее, то можно соответственно звуку лиры всеобщего Аполлона (это выражение мы встретили также у Гераклита) приводить низшие ступени обратно к высшим, подобно

¹ Buhle, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 723—724; Jordane Bruni, De umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, A. A. Fr. Grorer, Fasc. II); Triginta intentiones umbrarum, Intentio I—IV, p. 300—302.

тому как огонь сгущается и превращается в воздух, воздух в воду, вода в землю, а затем обратно, земля в воду и т. д., так что все представляет собою единое существо. Движение вниз таково же, как это обратное движение, и все движение в целом представляет собою круг. Внутри своих пределов природа может порождать все из всего и, таким образом, ум также может познать все из всего.

е) Единство противоположностей поясняется Бруно более определенно следующим образом: различие теней не есть истинное столкновение (*Widerstreit*). В одном и том же понятии познаются противоположности — прекрасное и безобразное, приличествующее и неприличествующее, совершенное и несовершенное, добро и зло. Несовершенное, дурное, безобразное не покоятся на особых собственных идеях; они познаются в некотором другом понятии, а не в лишь им свойственном понятии, представляющем собой ничто. Ибо это отличительное есть несуществующее в существующем, отсутствие в присутствии. Первый интеллект представляет собою первичный свет, он изливает свой свет из внутреннейших глубин на самые внешние поверхности и снова привлекает к себе этот свет из наивнешнейших точек. Каждое существо может соответственно своей способности постигнуть кое-что из этого света ¹.

ζ. Действительным в вещах является как раз указанное умопостижаемое, а не чувственное, ощущаемое или индивидуальное; то, что мы обычно называем действительным, чувственное, представляет собою на самом деле небытие. Все, что совершается под луной, что обитает в области материи, подпадает под понятие суетности (конечности). Если ты разумен, то ищи прочного в представлениях, исходя из идей. Этот чистый свет вещей именно и есть их *познаваемость*, познание, исходящее от первого интеллекта и направленное к нему; несуществующее не познается. То, что здесь представляет собою *контраст и различие*, есть в первоуме *гармония и единство*. Попробуй поэтому, не можешь ли ты отождествить, сделать согласными друг с другом и объединить полученные образы, тогда ты не утомишься в своем духе, не помутнишь своей мысли и не запутаешь своей памяти. Посредством идеи, находящейся в интеллекте, можно лучше постигнуть все, что угодно, чем посредством формы предмета природы, взятой сама по себе, потому что эта форма более материальна. Но больше всего можно постигнуть предмет посредством его идеи, как она суще-

¹ *Buhle*, a. a. O., S. 727—731; *Jordanus Brunus*, l. I. Intentio XXI, p. 310, De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.

ствуует в божественном уме ¹. Различия, которые здесь даны, не суть, следовательно, в самом деле различия, а все есть гармония. Бруно, стало быть, сделал попытку развернуть эту гармонию, и определения природы, как находящиеся в божественном интеллекте, соответствуют в таком случае тем определениям, которые выступают в субъективном интеллекте. Но искусство Бруно состоит в том, что оно определяет ту всеобщую схему формы, которая объемлет в себе все, и показывает, как моменты этой схемы выражаются в различных сферах бытия.

η. Главные старания Бруно были, следовательно, направлены к тому, чтобы изобразить согласно луллиеву искусству единую вселенную как некую систему классов упорядоченных определений; для этого он указывает на манер Прокла три сферы: во-первых, первоформу (ὑπερουσία), как представляющую собою источник всяких форм; во-вторых, физический мир, напечатлевающий на поверхность материи следы идей и размножающий первичный образ в многочисленных противостоящих зеркалах. В-третьих, форму *разумного* мира, который нумерически индивидуализирует для внешних чувств тени идей, объединяет их и возводит их для интеллекта во всеобщие понятия. Моменты самой первоформы называются бытием, благодатью (природа или жизнь) и единством (нечто вроде этого мы видели также и у Прокла). В метафизическом мире *она есть вещь, благое, начало множественности* (ante multa); в физическом мире она открывается в вещах, в благах, в *индивидуумах*. В разумном мире познания она возникает из вещей, благ и индивидуумов ². Единство есть то, что приводит их обратно, и Бруно, различая между природным и метафизическим миром, стремится дать систему вышеуказанных определений, чтобы вместе с тем показать, каким образом выступает как природное то, что в другом виде существует как мыслимое.

Стремясь более определенно понять эту связь, Бруно рассматривает мышление как некое субъективное искусство, субъективную деятельность души, изображающую, согласно своему представлению внутри себя, как бы посредством внутренних писем, то, что природа вне ее изображает как бы посредством внешних писем. Мышление, говорит он, есть способность как воспринимать в себя эти внешние

¹ Buhle, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 730—734; Jordani Bruni, De umbris idearum, De triginta idearum conceptibus — Conceptus VII, X, X, XIII, XXVI, pp. 318—320, 323—324.

² Buhle, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 745; Jordani Bruni, Explicatio triginta sigillorum, Sigillos Sigillorum, p. 2, § II.

письмена природы, так и отображать и осуществлять во внешнем письме внутренние письма. Это искусство внутреннего мышления и внешней организации в соответствии с этим мышлением и наоборот, взятое в том виде, в каком им обладает человеческая душа, Бруно приводит в теснейшую связь с искусством природы универсума, вообще с деятельностью абсолютного мирового начала, посредством которого все оформляется и образуется. Развивается лишь одна единая форма; одно и то же мировое начало формирует в металлах, растениях, животных, мыслит в человеке и организует вне него, и оно лишь выражает себя бесконечно различно в своих действиях во всем мире. Внутри души и вне ее мы имеем, следовательно, одно и то же развитие одного и того же начала ¹.

Эти различные виды писем души, посредством которых открывает себя также организующее мировое начало, Бруно хотел определить и систематизировать в своей *Ars Lulliana*, и он принимает в ней существование *двенадцати основных видов писем*, двенадцать родов форм природы, из которых он исходит: *species, formae, simulacra, imagines, spectra, exemplaria, indicia, signa, notae, characteres et sigilli*. Некоторые виды писем находятся в связи с внешними органами чувств, как, например, внешние формы, образы и идеалы (*extrinseca forma, imago, exemplar*), воплощаемые живописью и другими изобразительными искусстваами, когда они подражают матери природе. Некоторые из этих писем находятся в связи с внутренним чувством, в котором они в отношении меры увеличиваются, в отношении продолжительности растягиваются во времени и в отношении числа размножаются. Таковыми являются создания фантазии; некоторые из этих писем находятся в связи с общей точкой равенства нескольких вещей, другие же виды писем настолько отступают от объективного строя вещей, что они совершенно выдуманы, некоторые же, наконец, являются повидимому исключительным достоянием лишь искусства, как, например, *signa, notae, characteres et sigilli*, посредством которых искусство получает такую силу, что оно оказывается способным действовать независимо от природы, выходить за пределы природы, а если это требуется, то даже действовать против природы»².

До сих пор все идет в общем хорошо. Это — разработка одной и той же схемы, развертывание ее по всем направлениям. Эта попытка

¹ Buhle, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt., 2 S. 734 et *Jordanus Bruni*, *De umbris idearum, Ars memoriae*, 1—XI, p. 326—330.

² Buhle, *Gesch. der neuen Phil.*, Bd. 2, Abt. 2, S. 734 — 735; *Jordanus Bruni*, *De umbris idearum, Ars memoriae* XII, p. 330—331.

представить логическую систему внутреннего художника, творческой мысли, таким образом, что ей (системе) соответствуют образования внешней природы, — эта попытка, говорим мы, заслуживает всяческого уважения. Однако, нужно вместе с тем сказать, что не в пример обычно широкому размаху Бруно здесь определения мышления становятся поверхностными, превращаются в мертвенные типы, похожие на схемы, созданные в новейшее время в натурфилософии. Он лишь перечисляет моменты и противоположности схемы, подобно тому как натурфилософы старались обнаружить троичность в каждой отдельной сфере, рассматриваемой ими как абсолютная. Дальнейшие же или более определенные моменты уже лишь собраны Бруно с бору да с сосенки и получается полнейшая путаница, когда он их пытается изобразить посредством фигур и классификаций. Двенадцать положенных в основание форм не выведены им, не объединены в некую цельную систему, не выведено им также дальнейшее многочисленное разветвление этих форм. Он написал несколько произведений, посвященных этому вопросу (*De sigillis*) и в различных своих произведениях он излагает это искусство разное. Появление вещей представляет собою буквы, знаки, соответствующие некоему мышлению. Вообще говоря, его идея достойна похвалы, если сопоставить ее с аристотелевским и схоластическим рассеянием, где каждое определение вообще лишь фиксировалось. Но выполнение этой его идеи частью приводится в связь с пифагорейскими числами и вследствие этого оно пестро и произвольно, частью же мы находим в нем метафорические, аллегорические сопоставления и соединения, где мы совершенно не можем следовать за ним. В этой попытке внести порядок получается величайший беспорядок.

Надо признать великим начинанием попытку Бруно мыслить единство. Второй частью его замысла была попытка понять универсум в его развитии, в системе его определений и показать, как внешнее является знаком идей. Это — те две стороны, которые мы должны были отметить в философии Бруно.

4. Ванини

Я еще скажу о *Юлии Цезаре Ванини*, как о принадлежащем к той же категории философов. Настоящим его именем был Помпейо Уччилио. В нем много сходства с Бруно и он также сделался мучеником философии, так как и ему выпало на долю быть сожженным на костре. Он родился в 1585 г. в неаполитан-

ском городе Тауризано. Ванини странствовал повсюду, жил в Женеве, Лионе, где ему пришлось спастись от инквизиции бегством в Англию; через два года он возвратился в Италию. В Генуе он преподавал философию природы по Аверроэсу, не ужился там, пустился в некоторые авантюры, затевал диспуты о философии и теологии. Он становился все более и более подозрительным, бежал из Парижа, был вызван к суду не за ересь, а за безбожие. Франкон, его обвинитель, клялся, что Ванини произносил богохульные речи. Ванини утверждал, что он остался верен католической церкви, верит в триединство, и в качестве ответа на обвинение в атеизме он поднял с земли перед своими судьями соломинку и сказал, что уже эта соломинка убедила бы его в существовании бога. Но ничего ему не помогло. В 1619 г. он был осужден во французском городе Тулузе к сожжению на костре, но еще до исполнения приговора палач вырвал у него язык. Однако, его процесс не ясен для нас. Он имел своим источником скорее личную вражду, дух преследования, отличавший тулузское духовенство ¹.

Ум Ванини получил импульс главным образом от оригинального мышления Кардана. В его лице мы видим восстание разума, философствования против теологии, между тем как схоластическая философия учила в согласии с теологией и видела свою задачу в том, чтобы подтвердить ее своим учением. Искусство мышления появилось впервые в лоне католической церкви, но свободная мысль потом отошла от церкви и оставалась чуждой ей. Церковь отомстила за это в лице Бруно и Ванини, она отреклась от науки и заняла по отношению к ней враждебную позицию.

Философствование Ванини не шло далеко. Он восхищается жизнью природы; его рассуждения были неглубоки, а представляли собою больше пришедшие на ум легкие затейливые мысли. Он всегда выбирал форму диалога, и читателю неясно, какое утверждение является его собственным. Ванини писал комментарии на физические сочинения Аристотеля. Для нас еще сохранились две книги Ванини, представляющие собою большую редкость. Одна книга носит название *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, aduersus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Luget, 1615* («Божественно-магический, христианско-физический, равно

¹ *Brucker, Hist. crit. phil.*, T. IV, p. 2, p. 671—677; *Buhle, Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. 2, Abt. 2, S. 866—869.

как астролого-католический амфитеатр божественного провидения, против древних философов, атеистов, эпикурейцев, перипатетиков и стоиков» сочинил Юлий Цезарь Ванини, Лугано, 1615). В этой книге он красноречиво излагает все философские учения и их доводы, но способ *опровержения* им этих учений выходит довольно слабым. Второе произведение называется «Об удивительных тайнах царицы и богини смертных, природы» (*De admirandis Naturas, reginae deaeque mortalium, arcanis, libr. IV, Lutetiae, 1616*). Она напечатана «с одобрения и согласия Сорбонны», которая сначала не нашла в ней ничего такого «что было бы противно и противоречило католико-апостолической и римской религии». В нем Ванини тоже дает научные исследования отдельных физических и естественно-исторических вопросов, оно также написано в диалогической форме, причем, однако, не указывается определенно, какое именно лицо излагает собственные мнения Ванини. Мы находим, правда, уверения, что он верил бы тому или другому учению, если бы он не воспитывался в христианстве. Но тенденция книги натуралистическая. Ванини показывает в ней, что природа есть божество и все вещи в мире возникли механически. Он, следовательно, объяснял весь универсум в его связи лишь из *действующих*, а не из *конечных* причин, но изложение таково, что сам автор не дает решения¹.

Ванини, как это уже делали раньше, например, Помпонаций и другие, противопоставлял, таким образом, разум вере и церковному учению. Однако, первые, доказывая посредством разума то или другое учение, прямо противоречащее христианской вере, заявляли при этом (позднее Бейль, принадлежавший к реформатской церкви, всегда пользуется этим приемом) [*Wendung*], что они подчиняют свое убеждение церкви; или же они приводили все доводы и остроумные соображения против теологических догматов в качестве многочисленных неразрешимых трудностей и опровержений, делаемых разумом, но потом все же подчиняли все эти соображения вере. Бейль, например, в своем критическом «*Dictonnaire*» в статье «Манихеи», где им затрагиваются многие философские представления, говорит, что утверждение о существовании двух начал не может быть опровергнуто, но мы должны подчинить его церкви. Пользуясь таким приемом, приводили всевозможные возражения против церкви. Так, например, Ванини, возражая против искупления, приводит сообра-

¹ *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. I, S. 410—415; *Brucker*, Hist. crit. phil. T. IV, 2, p. 677—780; *Buhle*, Gesch. d. neuer. Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 870—878.

жения в пользу того мнения, что природа является богом. Так как представители церкви были убеждены, что разум не может противоречить христианским догматам, и так как сомневались в искренности такого подчинения, искренности отказа от того, в чем убедились с помощью разума, то Галилей за защиту системы Коперника должен был, стоя на коленях, отречься от своих мнений, а Ванини был сожжен на костре. Обоим, таким образом, не помогла также и избранная ими диалогическая форма произведений.

Нужно к этому прибавить, что Ванини («De natuae arcanis», p. 42) доказывает устами одного лица диалога «из текста самой библии, что дьявол могущественнее бога» и, следовательно, бог не управляет миром. Он приводит в пользу этого взгляда следующие, например, доводы: Адам и Ева согрешили против воли бога, и таким образом ввели в грех (ad interitum) весь человеческий род. Христос также был распят на кресте силами тьмы. Кроме того, ведь бог хочет, чтобы все люди достигли вечного блаженства, но католиков очень мало по сравнению с остальным миром, евреи часто отпадали от бога, католическая религия господствует лишь в Испании, Франции, Италии, Польше и части Германии. Если мы еще отсюда вычтем атеистов, богохульников, еретиков, развратников, нарушающих долг супружества и т. д., то останется еще меньше; дьявол, следовательно, могущественнее бога. Это — доводы разума, они неопровержимы, но он-де подчиняется вере. Замечательно, что Ванини не поверили. Причиной этого является уверенность, что он не мог серьезно относиться к опровержению того, что он доказывал доводами разума. То обстоятельство, что опровержение было слабо, субъективно, еще не дает права сомневаться в искренности Ванини, ибо плохие доводы могут быть убедительными для человека, как и объективные, они ведь защищают правое дело. В основании осуждения Ванини лежит, следовательно, убеждение, что, если человек усмотрел своим разумом нечто такое, что представляется последнему неопровержимым, он не может быть сторонником других взглядов, кроме этих, не может верить противоположному взгляду. Судьи Ванини не верят, что вера в нем сильнее разумного усмотрения.

Церковь при этом еще впадала в то странное противоречие, что она осуждала Ванини за то, что он нашел ее учения не соответствующими разуму и все же подчинялся им. Она, следовательно, казалось, требовала — и подтвердила свое требование костром — не признания, что ее учения стоят выше разума, а признания, что они соответствуют последнему и что разум имеет своей задачей лишь сделать

попятным содержание теологии. Эта щепетильность церкви непоследовательна и запутала ее в противоречиях, ибо раньше она ведь соглашалась, что разум не может постигнуть истин откровения, и, следовательно, нет нужды опровергнуть выдвигаемые разумом возражения и затруднения, исходя из самого же разума. Но так как она теперь не допускала, чтобы можно было принять в серьез противоречие между верою и разумом, а сожгла за это Ванини на костре как атеиста, то в этом скрыто заключается утверждение, что учение церкви не может противоречить разуму, а между тем церковь требовала, чтобы верующие подчиняли ей разум.

Таким образом, здесь разгорается борьба между так называемым откровением и разумом; в этой борьбе последний выступает самостоятельно, отделяет от себя откровение, тогда как раньше оба были едины, или, иными словами, свет человека был божий свет, человек, считалось, не обладает своим собственным светом, а признает свой свет божественным. Схоластики не обладали собственным знанием собственного содержания, а знали лишь содержание религии; на долю философии оставалось только чисто формальное рассуждение. Но теперь она пришла к собственному содержанию, противоречившему содержанию религии, или, во всяком случае, разум чувствовал, что он обладает собственным содержанием; иными словами, он сознавал, что противопоставляет форму разумности непосредственному содержанию религии.

Этот антагонизм имел некогда другой смысл, чем в наше время; прежде этот антагонизм означал, что вера есть учение христианства, данное в качестве истины, в которой человек должен оставаться как в истине. Таким образом, здесь это — вера в такое-то содержание и ей противостоит убеждение, полученное посредством разума. Теперь же эта вера перенесена внутрь самого мыслящего сознания. Она представляет собою отношение самого самосознания к фактам, найденным им в самом себе, а не к объективному содержанию учения. Что касается более раннего антагонизма, то мы должны различать в объективном *credo* две части. Одной является учение церкви как догмат, учение о природе бога, о том, что он триедин; в состав этой же части входит учение о появлении бога в мир во плоти, об отношении человека к этой божественной природе, о его блаженстве и божественности. Это — та часть вечных истин, которая имеет абсолютный интерес для человека; она по своему содержанию существенно спекулятивна и может быть предметом лишь для спекулятивного понятия. Другая же часть, в которую также требуют веры, содержит в себе прочие внешние представления, приводимые в связь с содержанием

первой части. В эти представления входит все историческое как в Ветхом и Новом Завете, так и в церкви. Обыкновенно требовали веры также во все эти конечные вещи. Если, например, кто-нибудь не верил в привидения, его считали свободомыслящим, атеистом, и точно так же признавали человека атеистом, если он не верил, что Адам вкусил в раю от яблока. Обе части христианского *credo* ставятся на одной доске; но требование одинаковой веры как в ту, так и в другую, служит только ко вреду церкви и веры. Пользовавшиеся дурною славой как враги христианства и атеисты вплоть до Вольтера выступали преимущественно против внешних представлений. Если желают непременно сохранить такие внешние представления, то не может быть, чтобы не открыли в них противоречий.

5. Петр Рамус

Пьер де-ле-Рамэ родился в 1515 г. в Верманджуа, где его отец был поденщиком. Он рано отправился в Париж, чтобы утолить там свою жажду знания, но вынужден был несколько раз снова покидать этот город из-за недостатка средств, пока он, наконец, не сделался помощником в Колледж де Наварр. Здесь он получил возможность расширить свои познания, занимался аристотелевской философией и математикой и выдавался среди других своим необычайным ораторским даром и диалектической ловкостью в спорах. В диспуте, в котором он выступил с целью достигнуть звания магистра, он публично выставил тезис, наделавший много шума. Этот тезис гласил: все, чему учил Аристотель, ложно. Диспут кончился с честью для него. Сделавшись магистром, он стал нападать на аристотелевскую логику и диалектику так ожесточенно, что правительство обратило на это внимание: его обвинили в том, что он своими антиаристотелевскими мнениями подкапывается под основы религии и науки. Враги Рамуса обвинили его в этом как в уголовном преступлении перед парижским парламентом, но так как этот парламент делал вид, что хочет действовать строго юридически, и казалось, что он благоприятствует Рамусу, то дело было признано неподсудным ему и перенесено в королевский совет. Этот совет решил, чтобы Рамус устроил диспут со своим противником Говеаном перед специально созданной комиссией из пяти судей (двух должен был выбрать Говеан, двух Рамус, а король должен был назначить председателя), и последняя должна была дать отзыв королю. Внимание публики было в высшей степени возбуждено этим диспутом, но спор велся чрезвычайно пе-

дантично. В первый день Рамус выставил утверждение, что аристотелевская логика и диалектика несовершенны и неудовлетворительны, потому что «Органон» не начинается с определения. Комиссия решила, что диспут или диссертация нуждается в определении, но в диалектике такое определение не необходимо. На второй день Рамус упрекал аристотелевскую «Логику» в отсутствии деления, а между тем такое деление необходимо. Большинство судей, состоявшее из королевского комиссара и двух судей, избранных Говеаном, хотели аннулировать предыдущее расследование и действовать иным способом, до такой степени утверждения Рамуса привели их в смущение. Последний апеллировал к королю, который, однако, отказал ему в его апелляции и решил, что постановление судей должно считаться окончательным. Рамус был поэтому осужден; однако двое других судей не приняли участия в приговоре, а ушли из суда. Приговор был расклеен на всех улицах Парижа и разослан во все европейские академии. В театре ставились направленные против Рамуса пьесы, нашедшие большое одобрение у аристотеликов. Публика вообще очень живо интересовалась такого рода спорами; в то время нередко происходило множество споров такого рода о подобных школьных вопросах. Так, например, королевские профессора одного колледжа вели спор с сорбонскими теологами по вопросу о том, нужно ли произносить *quidam*, *quisquis*, *quoniam* или *kidam*, *kiskis*, *koniam*; из этого спора возник процесс перед парламентом, потому что доктора лишили прихода священника, произносившего *quisquis*. Другой упорный и горячий спор также дошел до высшего начальства и последнее должно было ему положить конец, а спор этот велся о том, так же ли правильно сказать «*ego amat*», как «*ego amo*». В конце концов Рамус все же получил кафедру и сделался профессором в Париже, по так как он сделался гугенотом, то он неоднократно должен был покидать Париж во время внутренних смут. Однажды он уехал в Германию и путешествовал там; наконец, во время варфоломеевской резни он пал от руки своих врагов. Один из его коллег, по имени Карпентарий, бывший яростнейшим его врагом, нанял для этой цели бандитов. Последние жестоко его избили и выбросили из окна верхнего этажа ¹.

Рамус вызвал живой интерес, в особенности, своими нападками на господствовавшую до его времени аристотелевскую диалектику, и много способствовал упрощению формализма диалектических пра-

¹ *Buhle*, *Gesch. d. neuer Phil.*, Bd. 2, Abt. 2, S. 670—680; *Brucker*, *Hist. crit. Phil.*, T. IV, P. 2, p. 548—562.

вил. Он знаменит главным образом тем, что подвергал жестокой критике схоластическую логику и в противоположность ей создал рамиистскую логику; антагонизм между этими двумя логиками проник так далеко, что даже в истории немецкой литературы мы встречаем название рамиистской, антирамиистской и семирамиистской партий.

В эту эпоху жили еще многие другие замечательные люди, которые обыкновенно приводятся в истории философии, как, например, Мишел-де-Монтень, Шаррон, Маккиавелли и т. д. Популярные произведения первых двух названных нами авторов содержат в себе привлекательные, тонкие и остроумные мысли о человеческой жизни, обхождении с людьми, правовых и нравственных вопросах. Труды этих людей причисляются к области философии, поскольку они черпали из своего сознания, из круга человеческого опыта, из наблюдения над тем, как дело происходит в мире или в сердце человека. Это — философия жизни, в ней они формулируют и сообщают такого рода наблюдения. Они, таким образом, отчасти занимательны, отчасти назидательны. По принципу, из которого они черпали, они совершенно отступили от источников и методов прежнего, схоластического способа познания, но так как они не делали предметом своего исследования тот высший вопрос, который интересует философию, и не рассуждали, исходя из мысли, то они, собственно говоря, входят не в историю философии, а в историю общего образования, и являются представителями *здорового человеческого смысла*. Они способствовали тому, чтобы человек стал больше интересоваться своею собственной жизнью, чтобы он приобрел доверие к себе, и это составляет их главную заслугу. Человек снова заглянул в свое сердце и выдвинул его права, а затем установил, что суть отношения отдельного человека к абсолютному существу коренится в его собственном сердце и уме, в его вере. Хотя это сердце было еще раздвоено, все же это раздвоение, эта страстная тоска сделалась самораздвоением. Человек чувствует это раздвоение в самом себе и, стало быть, в самом же себе чувствует и свое спокойствие. Но здесь мы должны сказать несколько слов *о переходе*, касающемся нас по тому общему началу, которое воплощено в нем, — началу, являющемуся в нем более высоким и познанным в его правомерности.

С. РЕФОРМАЦИЯ

Главная революция наступила в лице лютеровской *реформации*, когда, освободившись от того бесконечного раздвоения и той страш

ной дисциплины, которую вынес упорный германский характер и через которую он должен был пройти, дух пришел к сознанию примирения с самим собою и притом примирения, долженствующего совершиться в духе. Таким образом, человека призвали выйти из области потустороннего, чтобы вступить в область наличия духа, когда земля и тела, существующие на ней, человеческие добродетели и нравственность, собственное сердце и собственная строгость начали признаваться им чем-то стоящим. Если и раньше церковь не считала брак чем-то безнравственным, то все же отречение и *безбрачие* признавались ею высшим состоянием, между тем как теперь брак был признан чем-то божественным. *Нищета* признавалась раньше более *высшим* состоянием, чем богатство, и жить милостыней признавалось выше, чем честно кормиться трудами своих рук. Теперь же знают, что не нищета как цель является более нравственным состоянием, а более нравственно жить трудами своих рук и быть довольным тем, что добываешь этими трудами. Слепое, подавляющее человеческую свободу *послушание*, являлось третьим монашеским обетом, теперь же, напротив, знают, что наряду с браком и богатством также и *свобода* божественна. И точно так же и со стороны познания человек из потустороннего царства авторитета возвратился в себя, и познал разум как само по себе всеобщее и, следовательно, как божественное. Теперь человек познал, что в *духе человека* должна находить себе место религия и в нем должен совершиться весь процесс спасения души, что его освящение является его собственным делом, и что через это свое дело он вступает в отношение со своей совестью и прямо с богом без посредства священников, которые раньше держали в своих руках настоящие средства спасения. И теперь также все еще имеется опосредствование учением, усмотрением, наблюдением над собой и своими действиями, но это является опосредствованием без средостения, между тем как там миряне были отделены от церкви железной стеной. Таким образом, дух божий должен обитать в сердце человека и совершать в нем дело спасения.

Хотя уже Виклеф, Гусс, Арнольд Брешианский, исходя из схоластической философии, ставили себе сходную цель, их попытки не носили, однако, такого характера; они не учили, что человек беспритязательно, без ученых схоластических доказательств достигает спасения и что для этого нужны только дух и сердце. Лишь с Лютером началась свобода духа в самой сердцевине и послала форму, приводившую к тому, что держались сердцевны. Таким образом это начинающееся примирение человека с самим собой, благодаря кото-

рому божественное вносится в его действительность, пока что представляет собою только принцип. Раскрытие этой свободы и мыслящее себя постижение ее являлось делом следующих поколений, подобно тому как и некогда развитие христианского учения в самой церкви последовало лишь позднее. Собственное мышление и знание человека, такое мышление и знание, при котором он удовлетворяется своей деятельностью, находит удовольствие в своих делах и рассматривает их, как нечто дозволенное и правомерное, — это признание значения субъективного, нуждалось теперь в *более высоком подтверждении* и даже в *высшем подтверждении*, чтобы полнее стать узаконенным и даже абсолютной обязанностью; дабы иметь возможность получить это подтверждение, оно (субъективное) должно было быть постигнуто в своей чистейшей форме. Голая субъективность человека, единственно то обстоятельство, что он обладает волей и, следовательно, делает то или другое, не дает еще этого права, не делает еще правомерным, ибо в противном случае была бы правомерной варварская воля, наполняющая себя субъективными целями, не выдерживающими критики разума. Если же самостоятельная воля получает форму всеобщности, если ее цели соответствуют разумности и ее понимают как свободу человека вообще, как законное право, принадлежащее также и другому человеку, то в этом, правда, содержится лишь дозволенность этой воли, но это уже много, если цель признается дозволенной, а не чем-то, что по своему существу греховно. Искусство, промышленность получают благодаря этому принципу новое поприще для деятельности, так как они теперь развертываются закономерно. Но все же сначала принцип собственной духовности и самостоятельности остается по своему содержанию пока что еще ограниченным особой сферой предметов. Лишь в том случае, когда знают и познают этот принцип в отношении к существующему в себе и для себя предмету, т. е. в отношении к богу, и, таким образом, принимают этот принцип в его совершенной чистоте как свободный от влечений, конечных целей, он благодаря этому получает свое высшее подтверждение, и это является тогда его освящением посредством религии.

В этом состоит лютеранская вера, согласно которой человек находится в таком отношении к богу, что он должен существовать в этом отношении именно как *данный* человек, т. е. его благочестие, надежда на достижение вечного блаженства и все подобное требуют, чтобы его сердце, его субъективность наличествовали в этом отношении. Требуется и единственно лишь может быть принято во внимание его чувство, его вера, глубочайшая уверенность в своей собственной

достоверности, и вообще то, что всецело принадлежит лично ему. Человек должен сам в своем сердце свершить покаяние и испытывать раскаяние в своих грехах. Это сердце должно быть полно святым духом. Таким образом, здесь принцип субъективности, чистого соотношения со мною, свобода не только получают признание, но и безусловно требуется, чтобы мы в религиозном культе имели в виду только этот принцип. Высшим подтверждением принципа является то, что он имеет значение лишь перед богом, что необходима лишь вера и преодоление собственного сердца. Только этим установлен впервые и истинно осознан этот принцип христианской свободы. Этим указано некое место в глубочайших недрах человека, в котором он единственно находится у себя и у бога, и он находится у бога лишь в качестве самого себя; согласно этому учению, он, руководясь совестью, чувствует себя находящимся у себя (*Zu Hause sein*). Эта неприкосновенность жилища (*Dieses Hausrecht*) не может нарушаться другими людьми, никто не должен сметь заявить здесь свои притязания. Все внешнее в отношении ко мне, таким образом, изгнано, и изгнано также внешнее в гостии: лишь во вкушении ее и вере я нахожусь в отношениях с богом. Этим устранено различие между *миряннином* и *священником*; нет больше *мирянина*, ибо каждый предоставлен своим собственным силам, он в области религии должен сам знать, что она такое в отношении его. Вменяемость не должна быть устранена; добрые дела без действительности духа внутри себя не имеют большего значения, чем сердце, которое само по себе, непосредственно устанавливает отношения к богу без посредства, без святой девы, без святых.

Великий принцип состоит в том, что все внешнее исчезает в точке абсолютного отношения к богу. Вместе с этим внешним, этой отчужденностью от самого себя, исчезло всякое рабство. С этим находится в связи то, что молитва богу на чужом языке и разработка наук на этом языке отменяются. В языке человек является творческим и язык является первой внешней формой, которую сообщает себе человек, простейшей формой существования, к которой он приходит в своем сознании. Все, что человек представляет себе, хотя бы это представление оставалось лишь внутренним, он представляет себе как произнесенное слово. Эта первая форма оказывается не цельным, чужеродным, если человек должен выразить или чувствовать на чужом языке то, что касается его высшего интереса. Таким образом, устраняется разрыв с первым выступлением в сознании; находится здесь в области своего достояния, говорить и мыслить на своем языке, — это составляет существенную часть освобождения. Это бесконечно

важно, и без этой формы нахождения у себя субъективная свобода не могла бы существовать. Лютер не завершил бы своей реформации, если бы он не дал перевода библии на немецкий язык. Таким образом, начало субъективности сделалось теперь моментом самой религии, этим оно получило свое абсолютное признание и его стали понимать здесь в общем в той форме, в которой оно может являться лишь моментом религии. Теперь исполнилось слово о поклонении богу в духе. Но дух существует лишь под условием свободной духовности субъекта, ибо лишь эта духовность может вступить в отношении к духу. Совершенно несвободный субъект не находится в духовном отношении, не поклоняется богу в духе. Такова общая характеристика воплощенного в протестантизме начала.

Этот принцип сначала сформулирован лишь по отношению к религиозным предметам; вследствие этого, он, хотя и получил свое абсолютное оправдание, все же еще не был распространен на дальнейшее развитие самого субъективного принципа. Поскольку, однако, человек пришел к сознанию, что он искуплен внутри себя и может искупить себя лишь в своем для-себя-бытии, он приобрел другую форму также и в своей действительности. Дельный, сильный человек во всем прочем может, не вступая в конфликт со своей совестью, также и наслаждаться жизнью. Наслаждение жизнью теперь уже больше не рассматривается как нечто такое, от чего человек должен отказаться, а наоборот, теперь отреклись от монашеского отречения. Но сначала принцип еще не расширен, не охватил других областей. Однако, и религиозное содержание пока что также понимали как конкретное, понимали в том виде, в котором оно существует для памяти, и, таким образом, в эту духовную свободу вошли зачаток и возможность не-духовного понимания. Содержание *credo*, как бы спекулятивно оно ни было, все же имеет в себе историческую сторону. В этой сухой форме была воспринята старая вера церкви и ее оставили нетронутой, так что субъект должен был рассматривать ее как высшую истину. С этим находится в связи то обстоятельство, что спекулятивная разработка догматического содержания была совершенно оставлена в стороне. Теперь чувствовали потребность только в том, чтобы человек: удостоверился в глубине своей души в своем спасении, достижении им личного блаженства, чувствовали потребность в установлении отношения между субъективным духом и абсолютным, в форме субъективности как страстного стремления, покаяния, обращения. Этот новый принцип был признан главенствующим, так что содержание истины здесь является очень важным, но догмат, совокупность

учения о природе и процесса бога, еще понимается в той форме, в которой он выступает ближайшим образом для представления. Отвергли и справедливо отвергли не только все это конечное, внешнее, все осквернение святыни, весь этот формализм схоластической философии, но вместе с тем отодвинули в сторону также и философское развитие церковного учения, и это устранение находилось именно в связи с тем, что субъект углубился в свое сердце. Это углубление, его покаяние, раскаяние, его обращение, эта заинтересованность субъекта собою являлись тем моментом, который сначала признавался единственно важным; в содержание же субъект не углублялся, и он отверг даже прежнее углубление духа в это содержание. Еще до наших дней мы найдем в католической церкви и ее вероучении отзвуки и как бы наследие философии александрийской школы; в ней, гораздо больше философского, спекулятивного, чем в протестантской догматике в тех случаях, когда только в последней еще сохранилось вообще какое-нибудь объективное учение, когда она не окончательно опустошена, так что содержание излагается больше в форме истории. Связь философии со средневековой теологией, таким образом, в католической церкви в главном сохранилось. Напротив, в протестантизме субъективно религиозное начало отделилось от философии, и лишь затем оно впервые воистину воскресло к новой жизни. В этом начале, таким образом, сохранилось религиозное содержание христианской церкви, так что оно получает свое подтверждение от свидетельства духа, что это содержание должно лишь постольку иметь для меня значение, поскольку оно получает признание в моей совести, в моем сердце. Это и есть смысл слов «если вы будете соблюдать мои заповеди, то вы узнаете, что мое учение истинно». Критерием истины является его подтверждение в моем сердце. В своем сердце я должен узнать, что я сужу, познаю правильно. В своем сердце я должен узнать, является ли истинным то, что я считаю таковым. В моем духе она есть то, что она есть, и, наоборот, мой дух прав лишь тогда, когда в нем пребывает эта истина, когда он таким способом погружен в это содержание. Нельзя поэтому изолировать одно или другое. Содержание, таким образом, не имеет своего подтверждения в самом себе, не имеет того подтверждения, которое ему давала философская теология, подтверждения, заключавшегося в том, что в нем самом спекулятивная идея заявляла свои права. Оно не имеет также того подтверждения, которое дается всякому содержанию, поскольку оно обладает исторической, внешней стороной, так что выслушиваются исторические свидетельства и согласно с ними определяется правильность этого со-

держания. Учение должно подтверждаться состоянием моего сердца, покаянием, обращением и радостью души в боге. В вероучении начинают с внешнего содержания и, таким образом, оно носит лишь внешний характер; но взятое так, вне связи с тем, как ведет себя мой дух внутри самого себя, оно, собственно говоря, не имеет никакого смысла. Этот отправной пункт является в качестве христианского крещения и воспитания в христианской вере одновременно и обработкой духа и внешним ознакомлением. Но истина евангелия, христианского учения существует лишь в истинном отношении к нему; это отношение есть по существу своему, так сказать, такое применение содержания, которое делает его назидательным, и это именно и есть положение, высказанное реформаторами, что душа возрождается, освящается внутри самой себя, и для этого-то освящения содержание является истиной. Не надо делать никакого дальнейшего применения содержания кроме назидания души, кроме того применения, благодаря которому душа внутри самой себя пробуждается к упованию, радости, покаянию, обращению. Если же мы берем это содержание внешним образом, например, следуя великому новому принципу экзегетики, что произведения Нового завета должны рассматриваться подобно произведениям греческих, латинских и других писателей *критически, филологически и исторически*, то получается другое неправильное отношение к нему. Существенное отношение духа существует лишь для духа, и желание доказать таким внешним филологическим путем истинность христианской религии является превратным началом беспокойной экзегетики; так поступала ортодоксия и превращала, таким образом, это содержание в нечто лишенное всякой духовности. Таково первое отношение духа к сказанному содержанию; согласно этому пониманию, хотя содержание существенно, однако, также существенно и то, что к нему имеет отношение святой и освящающий дух.

Но, *во-вторых*, этот дух есть по существу также и мыслящий дух; мышление как таковое должно также развиваться в нем и притом по существу развиваться как форма глубочайшего единства духа с самим собою. Мышление должно прийти к различению, рассмотрению этого содержания и перейти в эту форму числейшего единства духа с собой. Но вначале дух обнаруживает себя лишь как абстрактное мышление и заключает в себе таким образом связь с теологией, с религией. Содержание, о котором здесь идет речь, также и поскольку оно воспринимается только исторически, внешне, все-таки должно вместе с тем носить религиозный характер; в нем должно иметь место раскрытие природы бога. Это подразумевает более определенное тре-

бование, чтобы мысль, для которой существует внутренняя природа бога, также и поставила себя в связь с этим содержанием. Но поскольку мысль вначале является рассудком и рассудочной метафизикой, она будет устранять из содержания разумную идею и так опустошит его, что останется лишь внешняя история, не имеющая никакого интереса для нас.

Третьим отношением духа является отношение конкретного спекулятивного мышления. Согласно только что указанной точке зрения, согласно тому, как определяют, руководясь ею, религиозность и ее форму, сначала отвергается всякое спекулятивное содержание как таковое, отбрасывается в сторону всякая его разработка и все имевшее прежде место обогащение христианских представлений сокровищем философии древнего мира, глубокими идеями всех предшествующих восточных религий и т. д. Содержание на этой стадии мысли обладало объективностью, но последняя имела только тот смысл, что объективное содержание, не существуя самостоятельно, должно быть лишь исходным пунктом, примыкая к которому душа должна формировать и освящать себя внутри себя. Таким образом, отбрасывается всякое обогащение содержания, благодаря которому оно (содержание) сделалось философским, и лишь в позднейшее время дух как мыслящий снова углубляется в себя, чтобы быть конкретным, разумным. Основным определением реформации являлся абстрактный момент внутри-себя-бытия духа, свободы, возвращения к себе: свободой именно и называется живой характер духа, состоящий в том, что последний возвратился к себе в том определенном содержании, которое сначала представлялось чем-то иным, между тем как дух несвободен, когда он оставляет внутри себя существовать это инобытие либо неассимилированным, либо чем-то чужеродным, мертвенным. Поскольку дух теперь переходит к сознанию, к духовным определениям, поскольку он оглядывается вокруг себя, выходит за свои пределы и вступает в некое содержание, он будет вести себя в нем, как в своем достоянии, как бы в своем конкретном мире, и захочет утвердить, да и действительно утвердит в нем свое. Эту-то конкретную форму познания, которая, однако, вначале остается еще помутненной, мы теперь должны рассмотреть, и это составит третий период нашей истории философии, в которую мы, собственно говоря, переходим вместе с реформацией, несмотря на то, что Бруно, Ванини и Рамус, жившие позднее, еще принадлежат средним векам.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Если бросим взгляд назад на последний пройденный период, то мы убедимся, что в нем наступил поворотный пункт, состоящий в том, что христианская религия вложила свое абсолютное содержание в души, и оно в качестве божественного, сверхчувственного содержания стало пребывать в центре индивидуума, отделилось от мира и замкнулось в себя. Религиозной жизни противостоял внешний мир как мир природы и мир души, склонностей, человеческой природы, обладавший ценностью лишь постольку, поскольку он преодолевался. Эта точка зрения о равнодушии этих двух миров друг к другу разрабатывалась средними веками; они метались в рамках этого антагонизма и, наконец, преодолели его. Но ввиду того что существовало отношение человека к божественной жизни на земле, это преодоление должно выступить в форме порчи церкви, оконечивания вечного внесением в него чувственных склонностей человека, и точно так же и вечная истина была перенесена в сухой формальный рассудок, так что можно сказать, что разлучение самосознания исчезло *в себе* и благодаря этому исчезновению получилась возможность достичь примирения. Но так как это в себе сущее соединение потустороннего и посюстороннего миров носило такой искаженный характер, что лучшие чувства возмущались им и должны были обратиться против него, то появилась реформация отчасти в качестве отделения от католической церкви и отчасти в качестве реформации в рамках самой же этой церкви. Представление, что реформация привела лишь к отделению от католической церкви, является предрассудком; Лютер в такой же мере реформировал и католическую церковь, порча которой явствует для нас из его сочинений, из сообщений императоров и империи папе. Нужно также только читать те изображения состояния католического духовенства, римского двора, которые нам дают сами же католические епископы, заседавшие на Констанцком, Базельском и других соборах. Таким образом, принцип внутреннего примирения духа, который *в себе* уже был идеей христианства, был снова устранен и выступил как внешний, непримиренный разлад. Это дает нам иллю-

страцию медлительности мирового духа в своем деле преодоления этого внешнего характера. Он вышелушивает все внутреннее содержимое, видимость, внешняя форма еще остается, но, наконец, она оказывается лишь пустою оболочкой и внезапно появляется новая форма. В такие эпохи кажется, будто дух надел сапоги-скороходы, хотя раньше он двигался в своем развитии черепашьями шагами и даже отступал назад и удалялся от самого себя.

Так как *в себе* свершилось примирение самосознания с наличным миром, то человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте взошел рассудок, человек осознал свою волю и силы, стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум. С изобретением пороха исчезла обуевавшая отдельного человека ярость борьбы. Романтическое влечение к случайной храбрости стало ставить себе целью другие приключения, не приключения, продиктованные ненавистью, самовольной местью, не приключения, в которых проявляется так называемое спасение невинных от рук несправедливых, а более безобидные приключения—ознакомление с землей, открытие путей в Восточную Индию и т. д. Человек открыл Америку, ее сокровища и народы, открыл природу, самого себя; мореходство было в то время высшей романтикой торговли. Наличный мир опять стоял перед человеком, как достойный того, чтобы дух интересовался им. Мыслящий дух снова оказывался в силах что-то совершать. Теперь наступила пора, когда должна была выступить лютерова реформация, ссыла на *sensus communis* (здравый человеческий смысл), признающее не авторитеты отцов церкви и Аристотеля, а исключительно лишь одушевляющий, дающий блаженство собственный, внутренний дух, дух, противопоставляющий себя делам. Таким образом, церковь потеряла свою власть над ним, ибо ее принцип находился в нем самом, а не был чем-то таким, чего ему недостает. Теперь воздают должное конечному, наличному, оно снова в чести. Из этого исходят устремления науки. Мы видим, таким образом, что конечное, внутреннее и внешнее наличие, постигается с помощью опыта и возводится рассудком во всеобщность; теперь хотят познакомиться с законами, силами, т. е. превратить единичное, даваемое нам восприятием, в форму всеобщности. Мирское требует, чтобы его судили мирским судом, а судьей является мыслительный рассудок. Другая сторона этого процесса состоит в требовании, чтобы вечное, то, что само по себе есть истина, познавалось, воспринималось

самим же чистым сердцем; собственный дух усвоет себе для себя вечное. Это — лютерова вера без других прибавок, без дел, как это тогда называли. Все имеет ценность как постигнутое в сердце, а не как вещь. Содержание перестает носить предметный характер: бог, следовательно, находится лишь в духе, он есть не потустороннее индивидууму, а является наисобственным его достоянием.

Чистое мышление также является формой внутреннего, оно также приближается к себе и для себя существу и находит себя в праве постигать его. *Философия нового времени* исходит из того принципа, до которого дошла в конце своего пути древняя философия, исходит из точки зрения действительного самосознания, имеет вообще своим принципом наличный для себя дух. Она антагонистична точке зрения средних веков, согласно которой мыслимый и существующий универсум отличны друг от друга, и занимается разрушением этой точки зрения. Она поэтому интересуется главным образом не столько тем, чтобы мыслить предметы в *их истине*, сколько тем, чтобы мыслить мышление и постижение *предметов*, мыслить само это единство, составляющее вообще вступление в сознание (*Bewusstwerden*) некоего предполагаемого объекта. Тогда было необходимо скорее устранение формальной культуры, логического рассудка и его громадного материала, чем его расширение, а *ищущая* наука идет главным образом вширь и в дурную бесконечность. Значимые в новой философии общие точки зрения сводятся поэтому приблизительно к следующим.

1. Та конкретная форма мышления, которую мы должны здесь рассмотреть отдельно, выступает по существу своему как субъективное мышление с рефлексией внутри-себя-бытия, так что это мышление имеет вообще свою противоположность в существующем и интерес направлен затем всецело и исключительно лишь на постижение примирения этой противоположности в высшем существовании этой формы, т. е. в ее абстрактнейших крайних членах. Этим высшим раздвоением является противоположность между мышлением и бытием и интерес всех философских учений направлен на постижение их единства. Мышление, таким образом, становится более независимым, и мы теперь покидаем его единство с теологией; оно отделяется от последней, подобно тому, как оно и у греков также отделилось от мифологии, от народной религии, и лишь в конце пути древней философии, в эпоху александрийцев, снова отыскивало эти формы и наполнило мифологические представления формой мышления. Но поэтому связь всецело остается в себе: *теология* представляет собою единственно лишь то, что представляет собою *философия*, ибо последняя и есть именно

мышление о проблемах теологии. Теологии не помогает то обстоятельство, что она отказывается от этого, говорит, что она знать ничего не хочет о *философии*, и что поэтому надо оставить в стороне философские учения. Она все же имеет дело с мыслями, которые приносит с собою, и вследствие этого ее субъективные представления, ее домашняя и приватная метафизика представляют собою часто совершенно неразработанное, некритическое мышление, представляют собою то мышление, которое мы встречаем на большой дороге. Эти общие представления находятся, правда, в связи с частным субъективным убеждением и последнее должно подтвердить христианское содержание как своеобразно правильное; однако, мысли, являющиеся решающим критерием, представляют собою лишь размышления и мнения, плавающие на поверхности эпохи. Таким образом, когда мышление выступает самостоятельно, мы расстаемся с теологией. Мы, однако, рассмотрим еще одно явление, в котором мышление и теология еще едины. Это — Яков Бёме, ибо, двигаясь теперь в своем собственном достоянии, дух находится отчасти в природном, конечном мире, отчасти во внутреннем мире, и последний является прежде всего христианским миром.

Впрочем, между тем как дух, уже раньше влекомый во вне, заявил в то время свои права в области религии, в мирской жизни, и осознал себя в так называемой популярной философии, философия в собственном смысле этого слова снова появилась лишь в 16 и 17 веках: лишь тогда снова появилась истина как истина, в которой человек бесконечно свободен в мысли, стремится понять себя и природу, и именно таким путем постигнуть наличие разумности, сущность, сам всеобщий закон, ибо эта сущность является нашей, так как она представляет собою субъективность. Принципом новой философии является поэтому не *наивно* мышление, потому что она имеет пред собою, как сознанную, противоположность между мышлением и природой. Дух и природа, мышление и бытие суть две бесконечные стороны идеи, могущей истинно выступить лишь тогда, когда ее стороны уловляются отдельно в их абстрактности и целостности. Платон понимал ее как связь, как ограничивающее и бесконечное, единое и многое, простое и иное, но не как мышление и бытие, а лишь преодоление в мысли этой противоположности означает постижение единства. Это — вообще точка зрения философского сознания, но путь, каким мыслительно создается это единство, двояк. Философия поэтому распадается на две основные формы разрешения этой противоположности, реалистическую и идеалистическую философию, т. е.

на философию, заставляющую возникнуть объективность и содержание мысли из восприятий, и философию, исходящую в своем искании истины из самостоятельности мышления.

а) *Первое* направление, *реализм*, является философией *опыта*. Философствованием называлось теперь или имело своим главным определением самостоятельное мышление и приятие наличного как того, в чем, согласно этому воззрению, содержится и, следовательно, также и может быть познаваема истина. Это философствование, таким образом, каждый раз делает снова плоской всякую спекулятивную мысль, низводит ее до уровня опыта. Этим наличным является *существующая*, внешняя природа, а также духовная деятельность как мир политики и как субъективная деятельность. Путь, которым эта философия шла к истине, состоял в том, что начинали с этой предпосылки, но не останавливались на ней, на ее внешней, разрозненной действительности, а приводили ее к всеобщему.

а) Деятельность этого первого направления имеет своим объектом прежде всего физическую природу, из наблюдения над которой привлекают законы и на этом базисе основывают знание; но естествознание доходит только до ступени рефлексии. Этот путь *экспериментальной физики* носил и носит еще поныне название философии, как это показывает *Principia philosophiae naturalis* (т. I, стр. 74) Ньютона, произведение, содержащее в себе лишь метод конечных наук, создающих свои выводы на основании наблюдения и умозаключения, тех наук, которые еще и в наше время носят у французов название *sciences exactes* (точные науки). Благочестие было противником этой самостоятельности рассудка и поэтому философия называлась *мирской мудростью*. Но здесь предметом познания не является сама идея в ее бесконечности, а определенное содержание возводится во всеобщее, или же это всеобщее берется из наблюдения в его разумном определении, как, например, кеплеровские законы. Напротив, в схоластической философии у человека были выколотые глаза и все споры того времени о природе исходили из нелепых предпосылок.

б) *Во-вторых*, представители этого направления наблюдали духовное в том виде, в котором оно в своей реализации образует *духовный мир государств*, чтобы таким образом дознаться из опыта, в чем состоят права отдельных лиц по отношению друг к другу и королям, а также права государств по отношению к другим государствам. В прежнее время папы венчали королей, точно так же как в Ветхом завете цари получали свое царство от бога. Десятинный сбор был также указан в Ветхом завете, запрещенную степень родства при браках папы также

заимствовали из моисеевых законов. Из истории царствования Саула и Давида они черпали указания о том, что дозвоительно делать королям, права духовенства они выводили из истории Самуила, — короче говоря, Ветхий завет служил источником всех основоположений государственного права. Еще и в наше время в папских буллах распоряжения подкрепляются ссылками на Ветхий завет. Можно себе легко представить, сколько галиматии получалось при этом. Теперь же стали искать права в самом человеке и в истории, стали излагать то, что признавалось правом во время войны и мира. Таким образом, писались книги, которые еще и теперь часто цитируются в английском парламенте. Кроме того, стали наблюдать те человеческие влечения, которые должны быть удовлетворены в государстве, и познаваться способы к их удовлетворению, дабы таким образом, исходя из самого человека как настоящего, так и прошлого времени, познать, в чем состоит право.

в) *Второе* направление, *идеализм*, исходит вообще из внутреннего. Согласно этому направлению все присутствует в мышлении, сам дух является всем содержанием знания. Здесь сама идея сделана предметом, т. е. здесь мыслят идею, и, исходя из нее, переходят к определенному. То, что там черпается из *опыта*, здесь черпают из *мышления* а priori или же воспринимают определенное, но сводят его не только к всеобщему, а к идее.

Но оба направления встречаются друг с другом, так как и опыт со своей стороны также хочет вывести из наблюдений *всеобщие законы*, а мышление, с другой стороны, исходя из абстрактной всеобщности, все же хочет себе дать некоторое определенное содержание. Таким образом, априорное и апостериорное, вообще говоря, перемешаны друг с другом. Во Франции получила больше силу абстрактная всеобщность; из Англии же исходил опыт, и он там еще и теперь обретается в несбыточной чести. Германия исходила из конкретной идеи, из душевной и духовной внутренней жизни.

2. Вопросами современной философии, противоположностями, *содержанием*, занимающим эту философию нового времени, являются следующие:

а) *Первой* формой противоположности, той, которой мы уже коснулись, говоря о средних веках, является *идея бога* и его бытие. И задача состоит в том, чтобы дедуцировать из мышления существование бога как чистого духа. Обе стороны должны быть постигнуты мышлением, как в себе и для себя сущее единство. Упорнейшая противоположность постигается как связанное в *одно* единство. Другие

интересы философии находятся в связи с теми же всеобщими определениями, а именно, со стремлением осуществить внутреннее примирение также и вообще противоположности знания и его предмета.

в) Второй формой противоположности является *добро и зло*. Антагонизм самостоятельного бытия воли к положительному, всеобщему; требуется познать *происхождение зла*. Зло есть всецело иное, отрицание бога как святого; но так как бог *существует*, так как он премудр, благ и вместе с тем всемогущ, то зло противоречит ему. Философия пытается устранить это противоречие.

с) Третьей формой противоположности является противоречие между человеческой *свободой и необходимостью*.

а) Индивидуум детерминирован не чем-нибудь внешним, а всецело собою, он является абсолютным началом определения воли; в «я», в самости находится безусловно решающий фактор. Эта свобода находится в противоречии с тем обстоятельством, что вообще единственно лишь бог является абсолютно детерминирующим. Если же в частности совершающееся является событием в будущем, то определение этого события богом понимается как *провидение* и божье предвидение, но при таком понимании получаются новые противоречия: так как ведение бога не только субъективно, то должно также существовать все то, что знает бог.

б) Человеческая свобода, далее, находится в противоречии с необходимостью как свойством природы. Человек находится в зависимости от природы, и как внешняя, так и внутренняя природа человека представляет собою его необходимость, противоречащую его свободе. Объективно это противоречие является противоречием между *конечными и действующими причинами*, т. е. между действием согласно свободе и действием согласно необходимости. Это противоречие между человеческой свободой и естественной необходимостью получает, наконец, также и более частную форму *проблемы общения души с телом*, *commensium animi cum corpore*, как это называли, причем душа представляется в этой проблеме чем-то простым, идеальным, свободным, а тело множественным, материальным, необходимым.

Эти проблемы занимают новую науку и они носят совершенно другой характер, чем проблемы, интересовавшие древнюю философию. Различие между ними состоит в том, что здесь это *противоречие* осознано. В проблемах, которыми занималась античная наука, это противоречие несомненно также содержится, но там оно не было осознано. Это сознание антагонизма, это *отпадение* является основным пунктом в представлениях христианской религии. Общей задачей науки яв-

ляется осуществление также и в мышлении того примирения, которое составляет предмет веры. В себе оно уже произошло, ибо знание считает себя способным осуществить в своих пределах это познание примирения. Философские системы представляют собою, следовательно, не что иное, как виды этого абсолютного объединения, так что истиной является лишь конкретное единство вышеуказанных противоположностей.

3. Что касается *ступеней* научного поступательного движения, то мы имеем три главных различия. Сначала мы видим возведение объединения вышеуказанных противоположностей как своеобразные, но еще не определенные в чистом виде попытки. Затем является метафизическое объединение, и лишь здесь, только с Декарта, начинается, собственно говоря, философия нового времени как абстрактное мышление. Мыслительный рассудок делает попытку осуществить объединение, производя исследование с помощью своих чистых определений мысли. Это, во-первых, точка зрения метафизики, как таковой. Во-вторых, мы должны рассмотреть отрицание, исчезновение этой метафизики, попытку рассматривать познание, взятое само по себе, должны затем рассмотреть и вывести, какие определения развиваются из него. Третья ступень характеризуется тем, что это объединение, долженствующее быть осуществленным и являющееся единственной задачей, осознается и делается предметом исследования. В качестве принципа объединение имеет своим содержанием форму отношения познания к содержанию и, таким образом, философия поставила вопрос: «Каким образом мышление тождественно и может быть тождественно с предметным?» Тем самым внутреннее, то, что лежит в основании этой метафизики, выделено самостоятельно, сдвинуто предметом. Вот эти три ступени и составляют новейшую философию.

4. Что касается внешней истории, жизненных обстоятельств философов, то нам бросается в глаза, что и эти судьбы отныне выглядят совершенно иначе, чем судьбы философов в древности, которые, как мы видели, являлись самостоятельными индивидуальностями. Часто выставляют требование, чтобы философ жил так, как он учит, чтобы он презирал мир и не вступал в его связь. Древние философ так поступали и, таким образом, они являются пластическими индивидуальностями, так как внутренняя, духовная цель философии часто определяла собою также и внешние условия уровня жизни. Предметом их познания было мыслительное рассмотрение универсума, они, таким образом, держались вдали от внешней связи с миром, так как они многого в нем не одобряли или, по крайней мере, были убеждены,

что мир живет по своим собственным законам, от которых индивидуум находится в зависимости. Индивидуум обыкновенно принимает вместе с тем участие в повседневных интересах внешней жизни, чтобы удовлетворить свои личные цели, достигнуть посредством такого участия почестей, богатства, уважения, общественного положения. Древние же философы, оставаясь в пределах идеи, не интересовались вещами, не составляющими цели их мышления. У греков и римлян философы поэтому жили своеобразно, сами по себе, в таких условиях жизни, которые казались им соответствующими их науке и достоинству ее; они держались частными людьми, жили самостоятельно и не входили в отношения с окружающим их обществом; их можно сравнить с монахами, отрекающимися от мирских благ.

В средние века философией занимались преимущественно духовные лица, доктора теологии. В переходный период философы проявляли себя во внутренней борьбе с собою и во внешней борьбе с окружающими их условиями и, таким образом, дико, неустойчиво метались в жизни.

Иначе обстоит дело в новое время, когда мы уже больше не видим философов, образующих особое сословие. Таким образом, это отдаление от мира отпало. Философы здесь не монахи, а мы видим их находящимися в связи с миром и деятельными в рамках какого-нибудь общего с другими индивидуумами сословия. Они живут в зависимости от условий гражданской жизни, зажимают государственные должности или же, хотя они и являются частными лицами, эта частная жизнь все же не изолирует их от условий жизни других людей. Они живут в условиях своего времени, связаны многими нитями с окружающим миром и с течением событий в нем, так что они философствуют лишь мимоходом и философствование является для них некоторой роскошью. Это различие имеет свою причину в особом характере внешних условий, получившемся после построения внутреннего мира религии. А именно, в новое время благодаря примирению мирского начала с самим собою внешний мир успокоился, упорядочился; мирские отношения, сословия, образ жизни конституировались и организовались естественным, разумным образом. Мы видим перед собою всеобщую понятную связь и, таким образом, индивидуальность тоже получает другое положение. Она уже больше не представляет собою пластической индивидуальности античных философов. Эта связь обладает такой силой, что в ее сеть входит каждое отдельное лицо, и она вместе с тем все же может построить для себя свой самостоятельный внутренний мир. Внешнее настолько

примирено с самим собою, что внутреннее и внешнее могут существовать одновременно, самостоятельно и независимо друг от друга, и индивидуум может предоставить внешнюю сторону своей жизни внешнему регулированию. У античных пластических фигур внешнее, напротив, могло определяться лишь внутренним. Теперь же, когда внутренний мир индивидуума приобрел больше силы, он может предоставить случаю внешние условия своей жизни, точно так же как он предоставляет определить покрой своего платья случайности моды и не считает достойным труда затруднять этим свой разум. Он может дать определить внешние обстоятельства своей жизни порядку, господствующему в том круге, в котором он находится. Обстоятельства жизни делаются частными событиями в собственном смысле этого слова, определяемыми внешними обстоятельствами, и не представляют собою ничего замечательного. Жизнь философов становится ученой, однообразной, обыденной, примыкает к данным извне условиям жизни и философ не может быть изображен как своеобразная фигура. Не надо видеть силы характера в том, что мы покажем себя независимой фигурой и дадим себе положение в мире, созданное нами самими. Так как объективное могущество внешних условий бесконечно велико и именно поэтому необходимый способ жизни совершенно не принимает меня во внимание, то личность и индивидуальная жизнь сделались вообще более безразличными вещами. Говорят: философ должен также и жить, как философ, т. е. быть независимым от условий жизни этого мира, должен отказаться от работы в этой области и стараний улучшить свое положение. Но вследствие такой переплетенности в отношении всех потребностей он не может находить средства к жизни, а должен непременно добывать их в связи с другими людьми. Современный мир представляет собою по своему существу власть связи и, благодаря этому, индивидууму абсолютно необходимо вступать в эту связь внешнего существования. В каждом словии возможен только один общий способ существования, и лишь Спиноза составляет исключение из этого правила. Так, например, в прежние времена храбрость носила индивидуальный характер; современная же храбрость состоит в том, что каждый действует не по своему, а полагается на связь с другим, и лишь эта связь дает ему его заслугу. В наше время философское сословие еще не получило организации подобно сословию монахов. Академики — это, правда, нечто вроде этого, но даже и такое сословие опускается до уровня обычных сословий, так как прием в него составляет нечто внешне определенное. Существенным для философа является верность своей цели.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВОЗВЕЩЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде всего мы должны рассмотреть двух философов Бэкона и Бёме. Они были совершенно различны как по своему характеру, так и по своему философскому учению. Тем не менее они сходны в том, что дух движется в содержании своего познания как в своем достоянии, и оно, таким образом, выступает как конкретное бытие. Это достояние определяется в учении Бэкона как конечный, природный мир, а в учении Бёме как внутренняя, мистическая, божественная, христианская сущность и жизнь, ибо первый исходит из опыта и индукции, а для второго исходным пунктом служит бог и пантеизм триединства.

А. ФРАНЦИСК БЭКОН

Уже до Бэкона забросили потустороннее содержание, потерявшее благодаря своей форме ту свою заслугу, что оно является истинным, ничего не представлявшее собсю для самосознания, для уверенности в своей собственной достоверности, для своей действительности; но сознательное, хотя еще не очень развитое выражение того, что уже фактически произошло, мы встречаем впервые у Франциска Бэкона, барона Веруламского, графа сент Альбанского. Он поэтому признается вождем всей опытной философии и еще и теперь охотно украшают свои сочинения его изречениями также и у нас. Бэконовская философия представляет собой в общем философствование, основывающееся на наблюдении над внешней или духовной природой человека, выражающейся в его склонностях, вожделениях, разумных, правовых определениях. Из этих наблюдений делаются выводы и таким путем отыскиваются всеобщие представления, законы этой области. Бэкон совершенно отстранил и отверг схоластический метод, состоявший в том, чтобы рассуждать, исходя из очень далеко лежащих абстракций, отверг слепоту к тому, что лежит перед глазами. Его точку зрения составляет чувственное явление, как оно получается, как оно доходит до образованного человека, размышляющего затем об этом явлении, и

это соответствует выставленному им принципу, требующему, чтобы мы брали конечное и мирское как таковое.

Бэкон родился в Лондоне в 1561 г. И так как его предки и родственники занимали высокие государственные посты (так, например, его отец был великим хранителем печати при королеве Елизавете), то он, сам тоже подготовленный к этому, сначала посвятил себя государственным делам и сделал видную карьеру. Он рано обнаружил большие таланты и уже девятнадцати лет написал сочинение о состоянии Европы («*De statu Europae*»). Бэкон в молодости примкнул к графу Эссексу, любимцу Елизаветы и благодаря его покровительству он, которому пришлось как младшему сыну в роде уступить своему старшему брату оставленное отцом наследство, вскоре поправил свои обстоятельства и поднялся очень высоко. Но он запятнал свою славу величайшей неблагодарностью и изменой своему покровителю, ибо его обвиняют в том, что он дал себя обольстить врагам графа и после его падения выступил против него перед публикой с обвинением в государственной измене. В царствование Якова I, отца обезглавленного Карла I, слабого человека, благополучие которого он приобрел своим произведением «*De augmentis scientiarum*» («Об усовершенствовании науки»), он получал самые видные государственные посты, примкнув к Букингему, а именно, он был назначен великим хранителем печати, великим канцлером Англии, получил титул барона Веруламского. Он вместе с тем женился на богатой, но вскоре все растратил, позволял себе интриги в занимаемом им высоком положении и провинился в грубейшем взяточничестве. Вследствие этого он навлек на себя неудовольствие народа и знати, так что был привлечен к суду и его процесс велся перед парламентом. Он был осужден к штрафу в 40 000 фунтов стерлингов, был брошен в Тоуер, и его имя было вычеркнуто из списка пэров. Во время процесса и после него, когда он сидел в заключении, он обнаружил величайшую слабохарактерность. Он, правда, впоследствии был снова освобожден из заключения и его процесс был аннулирован; однако, это произошло вследствие еще большей ненависти к королю и министерству Букингема, во время правления которого он занимал вышеуказанные высокие посты. Всем казалось, что он пал жертвой этого правительства, так как он пал раньше и был покинут и осужден своим сотоварищем Букингемом. Таким образом, презрение и ненависть к Бэкону несколько смягчились больше благодаря тому обстоятельству, что те, которые его ниспровергли, сделались столь же ненавистными своим правлением, чем благодаря его невинности. Но он

не мог возратить себе ни самоуважения ни уважения других, потерянного им благодаря его предшествующему дурному поведению. Теперь он жил частным человеком в бедности, должен был просить короля о материальной поддержке, занимался в продолжение остатка своей жизни лишь науками и умер в 1626 г.¹

Бэкон все еще восхваляется, как тот, который указал познанию его истинный источник, опыт. На самом же деле он, собственно говоря, вождь и представитель того, что в Англии называется *философией* и дальше чего англичане еще и теперь не могут пойти. Ибо они, повидимому, представляют собой в Европе народ, который ограничивается пониманием *действительности*, предназначен, подобно словесию лавочников и ремесленников в государстве, жить постоянно погруженным в материю и иметь своим предметом *действительность*, но не разум. Бэкон приобрел большие заслуги тем, что он показал необходимость обращать внимание на внешние и внутренние явления природы, и его имя поэтому имеет большее значение, чем то, что может быть непосредственно приписано ему в качестве его заслуги. Общей тенденцией нашей эпохи и английского способа рассуждения сделалось стремление исходить из *фактов* и судить, руководясь ими. Так как Бэкон дал выражение этому направлению, так как для каждой *манеры* требуется вождь и родоначальник, то ему приписывается, что будто он-то и придал вообще познанию это направление на экспериментирующее философствование. Но многие образованные люди еще до него писали и мыслили о том, что представляет интерес для человека — о государственных делах, душевных качествах, сердце, внешней природе и т. д., руководясь *опытом*, большим знанием света. Бэкон был также образованным светским человеком, жившим в богатстве, занимавшимся государственными делами, практически изучившим действительность, наблюдавшим людей, условия жизни, отношения между ними и действовавшим, как образованные, размышляющие люди, если угодно, как философствующие светские люди. Он, таким образом, сам прошел школу испорченности людей, находящихся у кормила государственного правления. При испорченном характере он был вместе с тем человеком умным и ясно смотрящим на вещи, но не обладал способностью рассуждать, исходя из всеобщих мыслей и понятий. Методического научного рассмотрения мы у него не встретим, а лишь внешнее рассуждение светского человека.

¹ Buhle, Gesch. d. neueren Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 950—954; Brucker, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 91—95.

Знанием света он обладал в высшей мере, «обладал богатым воображением, мощным остроумием и во все проникающей мудростью, которую он обнаруживает, говоря об этом интереснейшем из всех предметов, обычно называемом *светом*. Это, как кажется, было самым характерным свойством Бэкона. Людей он больше изучил, чем предметы, заблуждения философов больше, чем заблуждения философии. Он в самом деле не любил абстрактных рассуждений». И хотя такого рода рассуждения необходимы для философствования, мы у него их находим очень мало. «Его произведения, однако, полны тончайших и остроумнейших замечаний, но обычно требуется очень ничтожное напряжение ума, чтобы постигнуть их мудрость». Поэтому ими часто пользуются как эпиграфом. Но «его суждения большей частью даются им *ex cathedra* или, если он пытается разъяснить их, то он это делает больше с помощью притч, заявлений и остроумных наблюдений, чем посредством прямой и соответствующей делу аргументации. Общие рассуждения представляют собою существенное свойство философствования и отсутствие таких рассуждений в философских произведениях Бэкона бросается в глаза»¹. В особенности интересны те его произведения, которые посвящены рассмотрению практических вопросов, но значительных мыслей (*Blicke*), которых можно было бы ожидать, мы в них не встречаем. Как он во время своей государственной карьеры действовал практически, руководясь утилитарными соображениями, так он и теперь, после окончания этой карьеры, также обратился практически к научной деятельности и трактовал науки, руководясь конкретным опытом и разумением. Это — рассмотрение наличного, выдвигание этого наличного и оставление его в силе таким, каким оно является. Он, таким образом, смотрит на существующее открытыми глазами, принимает его во внимание как самое главное и почитает, вполне признает это свое созерцание. Здесь пробуждается доверие разума к самому себе и к природе. Разум мыслительно обращается к последней, уверенный в том, что в ней найдет истину, так как оба гармоничны в себе.

Бэкон вместе с тем дал методический обзор наук; он не только излагал мнения, *Sentiments*, не только просто высказывался о науках аристократически пренебрежительно, а входил в детали и установил в отношении научного познания некий метод. Единственно лишь введенная им методичность рассмотрения делает его замечательным, единственно лишь это делает его достойным занять место в истории

¹ «The Quarterly Review», V. XVI, April, 1817, p. 53.

наук и философии, и этим принципом методического познания он также и оказал значительное влияние на свою эпоху, так как обратил внимание на неудовлетворительность наук как со стороны их метода, так и со стороны их содержания. Он установил в опытной философии всеобщие принципы исследования. Дух бэконовской философии состоит в том, что *опыт* принимается как единственный и *истинный источник* познания, а затем приводится в порядок размышление об этом опыте. Знание из *опыта* противостоит знанию из *спекулятивного понятия* и часто эта противоположность формулируется уже слишком резко, так что ей придают тот смысл, что знание из понятия стыдится познания из опыта, а последнее в свою очередь является противником познания посредством понятия. О Бэконе можно сказать то, что Цицерон сказал о Сократе: он также низвел философствование в мирские предметы, в дома людей. Постольку познание из абсолютного понятия могло бы относиться пренебрежительно к этому познанию, но для идеи необходимо, чтобы получили развитие частные черты содержания. Понятие представляет собою существенную сторону, но столь же существенна конечность понятия как такового. Дух сообщает себе наличие, внешнее существование. Ознакомиться с этим содержанием и с миром, каков он есть, и с чувственным универсумом как таковым, т. е. в его являющемся чувственном распространении — вот в чем состоит одна сторона познания. Другой же стороной является отнесение этого многообразия к идее. Абстракция, взятая сама по себе, должна определить себя, выявить частности (*particularisieren*). Идея конкретна, определяет себя внутри себя, развивается, и чем более совершенно познание, тем более оно развито. Ограниченное (*Bedingtes*) познание имеет по отношению к идее лишь тот смысл, что степень развития в первом еще не так высока. Но нам важно это развитие, а для того чтобы осуществилось это развитие и определение особенного из идеи, для того чтобы достигло совершенства познание универсума, природы, необходимо познание частных. Эти частности должны быть разработаны сами по себе; мы должны ознакомиться с эмпирической природой, с физической природой и с миром человека. Заслугой нового времени является то, что оно способствовало такому знакомству или впервые создало его; попытки, сделанные в этом направлении древними философами, в высшей степени неудовлетворительны. Эмпирия, опыт, не есть *голое* наблюдение, *слышание*, *осязание* и т. д., восприятие *единичного*, а ставит своей целью найти *роды*, *всеобщее*, *законы*. Создавая эти последние, она встречается с почвой понятия, порождает нечто такое, что принадлежит почве идей; она, следовательно, препарирует эмпи-

рический материал для понятия, так что последнее может тогда принять в себя этот изготовленный таким образом материал. Конечно, когда наука уже завершена, готова, тогда идея должна исходить из себя; наука как таковая уже больше не начинает с *эмпирически* данного. Но для того, чтобы *наука* получила существование, требуется движение от единичного и особенного к всеобщему, требуется деятельность, представляющая собой реакцию на данный материал эмпирии, чтобы его переработать. Требование априорного познания, как будто идея строит все из себя, представляет собою, следовательно, лишь требование реконструкции, как это делает вообще чувство в религии. Без самостоятельной разработки опытных наук философия не могла бы уйти дальше, чем у древних философов. Целое идеи внутри себя представляет собою завершенную пауку, но нечто другое представляет собою *начало*, ход ее *возникновения*. Этот ход возникновения науки отличен от хода ее движения в самой себе, когда она уже готова. точно так же как отличны друг от друга ход истории философии и ход *самой философии*. В каждой науке начинают с основоположений; эти основоположения представляют собой вначале выводы из особенного, но когда наука уже созрела, мы начинаем с них. Так обстоит дело и в философии. Таким образом, разработка эмпирической стороны была существенным условием идеи, условием достижения последней своего развития и назначения. Для того, чтобы, например, могла существовать история философии нового времени, требуется существование истории философии вообще, движение философии на протяжении многих тысячелетий; этот длинный путь должен был совершить дух, чтобы произвести новую философию. В сознании она затем занимает такую позицию, при которой она отбрасывает лежащие за нею мосты, и кажется, что она свободно движется в своем эфире, раскрывается в этой среде, не встречая никакого противодействия; но это — одно, а совсем другое дело *приобретение* этого эфира и своего развития в нем. Мы не должны упускать из виду, что без этого пути философия не получила бы существования, ибо дух есть по своему существу переработка себя как чего-то иного.

1. Бэкона сделали знаменитым два произведения; его заслуга именно заключается, *во-первых*, в том, что он дал в своем сочинении «De augmentis scientiarum» («Об усовершенствовании наук») *систематическую энциклопедию* наук. Этот набросок, несомненно, должен был вызвать сенсацию у современников. Очень важно иметь перед глазами такую упорядоченную картину целого, о которой раньше не помышляли. Эта энциклопедия излагает общую классификацию наук;

принципами деления служат различия духовных способностей. Бэкон, таким образом, делит науки на науки *памяти*, науки *фантазии*, и науки *разума*, отличая предметы памяти, предметы фантазии и предметы разума. В удел памяти он дал *историю*, в удел фантазии — *поэзию и вообще искусство*, и, наконец, в удел разума — *философию*¹. По излюбленному способу деления эти три науки подвергаются дальнейшему делению, так что все остальные науки подводятся под эти основные. Однако, данное им деление неудовлетворительно. В историю, согласно Бэкону, входят дела божии: священная история, пророческая история, церковная история; человеческие дела: история, история литературы; и наконец, дела природы и т. д.². Он делает обзор этих предметов согласно манере его эпохи, одной из главных характерных черт которой является подтверждение каждого высказывания иллюстрациями, например, из библии. В отделе *Cosmetica*, рассуждая об украшениях, он говорит: «Я удивляюсь, что гражданские и церковные законы так долго не обращали внимания на скверную привычку румяниться; в библии мы читаем, что румянилась Иезавель, но не Эсфирь и Юдифь»³. Если речь идет о королях, папах и т. д., то на сцену должны появиться Ахав, Соломон и т. д. Как в гражданских законах, например, в законах о браке, в то время применялись иудейские формы, так и в философии еще существовало такого рода явление. В бэконовском произведении мы встречаем также теологию и магию; мы находим в нем общую методiku познания и наук.

Классификация наук является наименее значительной составной частью «*De augmentis scientiarum*» Его ценили главным образом за содержащуюся в нем критику, за множество поучительных замечаний относительно того, чего недоставало в отдельных видах познаний и дисциплинах того времени, и в особенности за указания на чрезвычайную нецелесообразность прежнего метода рассмотрения явлений, в котором разум ткал паутину схоластико-аристотелевских понятий и выдавал их за реальности; этими-то сторонами произведение Бэкона преимущественно и оказало влияние. Такая классификация, которую применяли уже схоластики и античные философы, является еще и теперь модной в тех науках, в которых неизвестна *природа знания*. В этого рода классификации предпосылают понятие науки,

¹ Bacon, *De augmentis scientiarum*, II, c. I (Lugd. Batavor., 1652, 12), p. 108—110 (*operum omnium*, p. 43—44, Lipsiae, 1694).

² Ibid., c. 2, p. III (*Operum*, p. 44), c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. II, p. 145—147 (p. 57—58).

³ Bacon, *De augmentis scientiarum*, IV, c. 2, p. 294—295 (p. 213).

а затем к нему присоединяют в качестве основания деления совершенно чуждый ему принцип (так, например, здесь — различие между памятью, фантазией и разумом), между тем как истинная классификация состоит в том, что понятие само себя раздвояет, делит себя, исходя из себя. Разумеется, что в науке существует момент самосознания, и реальное самосознание обладает в себе (*apud* *se*) моментами памяти, фантазии и разума. Но это деление взято не из понятия самосознания, а из опыта, в котором оказывается, что оно обладает этими способностями.

2. Другой отличительной чертой Бэкона является то, что он в своем втором произведении в «Органоне» пытался пространно выдвинуть новый метод знания; за это его имя еще и теперь часто восхваляется. Основным моментом этого метода является полемическое выступление Бэкона против прежнего схоластического метода познания посредством умозаклучения, против силлогистических форм. Он называет этот метод *anticipationes naturae* (антиципациями природы). Пользующиеся им начинают с предпосылок, принятых наперед понятий и схоластической абстракции, а затем рассуждают дальше, не обращая внимания на то, что происходит в действительности. Так, например, относительно бога и его способа действия в мире, относительно чорта и т. д. приводились места из библии (например, «солнце, остановись»), чтобы вывести из них определенные метафизические положения, служившие затем дальнейшим исходным пунктом. Против этого априорного метода рассуждения Бэкон направил свою полемику; в противоположность этим *антиципациям природы* он рекомендовал объяснение, истолкование природы¹. «Посредством одной и той же деятельности духа, — говорит он, — мы находим искомое и обсуждаем его, ибо это познание не получается через некое *опосредствование*, а непосредственно и почти таким же образом, как во внешних чувствах. Внешние чувства именно схватывают в своих первоначальных объектах образ объекта и одновременно соглашаются, что оно истинно»². Умозаклучение Бэкон вообще отвергает, и в самом деле это аристотелевское умозаклучение не является познанием посредством самого себя, согласно своему содержанию, — ведь оно нуждается в чем-то чуждом, положенном в основание всеобщего — и именно поэтому движение мысли является по своей форме отчасти чем-то случайным. Содержание не находится в единстве с формой и форма здесь поэтому слу-

¹ Bacon, De augmentis scientiarum, IV, c. 2, p. 294—295 (p. 213).

² Bacon, Novum Organon, L. I, Aphor. 11—34, p. 280—282 (operum).

чайна в самой себе, так как, рассматриваемая самостоятельно, она представляет собою поступательное движение в чужом содержании. Большая посылка есть существующее само по себе содержание; малая посылка также представляет собою содержание не через себя, восходит обратно до бесконечности, т. е. не обладает формой в самой себе. Форма здесь именно не есть содержание. Посредством умозаключения всегда можно также хорошо вывести и противоположное утверждение, ибо форме безразлично, какое содержание будет положено в основание. «Диалектика ничем не помогает открытию искусств, многие искусства изобретены случайно»¹.

Бэкон сильно восставал против этого умозаключения, не против умозаключения вообще, т. е. не против его понятия (ибо последнего Бэкон не знал), а против умозаключения, как оно практиковалось тогда, против схоластического умозаключения, клавшего в основание принятое наперед содержание, и Бэкон настаивал на том, что в основание должно быть положено содержание опыта и что следует умозаключать индуктивно, так как он в качестве основы требует наблюдений над природой и экспериментов и показывает те предметы, исследование которых более всего важно для интересов человеческого опыта и т. д. Отсюда получилось у него *умозаключение посредством индукции и аналогии*². В самом же деле Бэкон, сам не зная этого, настаивал лишь на смешении содержания, ибо, отвергая вообще умозаключение и допуская лишь умозаключение посредством индукции, он, не сознавая этого, отчасти сам делал такие отвергавшиеся им умозаключения, отчасти же все следовавшие за ним герои опыта, осуществлявшие его требования и полагавшие, что из *наблюдений, экспериментов и опытов* они получают в чистом виде сам предмет, в действительности, при этом не обходились ни без умозаключений ни без понятий. Они применяли понятия и умозаключения очень плохо, так как полагали, что не имеют дело с понятиями, и, кроме того, они вообще не выходили за пределы умозаключений, не достигали имманентного, истинного познания. Поэтому, если Бэкон *противопоставлял* индукцию силлогизму, то это противопоставление носит формальный характер; всякая индукция есть вместе с тем умозаключение, что знал также и Аристотель, ибо, когда мы из множества вещей выводим нечто всеобщее, то первое суждение гласит: эти тела обладают этими свойствами. Второе положение гласит: все эти тела принадлежат к

¹ Bacon, De augmentis scientiarum, V, c. 4, p. 358 (137).

² Ibid., c. 2, 320—321 (p. 122—123).

такому то классу, следовательно, в-третьих, данный класс обладает данными свойствами. Это — полное умозаключение, и всегда индукция имеет тот смысл, что делается наблюдение, устраиваются эксперименты, рассматривается опыт, а затем выводится из него всеобщее определение.

Мы уже указали на то, как важно, чтобы рассуждение привело к содержанию как к содержанию действительности, наличного, ибо разумное должно обладать предметной истинностью. Примирение духа с миром, преобразование природы и всей действительности не должно быть чем-то потусторонним, чем-то таким, что существовало когда-то, а должно совершаться теперь и здесь; этот-то момент, это «теперь» и «здесь», и является вообще тем, что благодаря примирению доходит до самосознания. Но *опыты, эксперименты, наблюдения* не знают того, что они в действительности делают, а именно, не знают, что единственное интересующее их в вещах и есть как раз внутренняя, бессознательная уверенность разума, что он находит самого себя в действительности, и наблюдение и эксперименты, если их правильно делают, именно и приводят к выводу, что лишь понятие представляет собою предметное. Но у эксперимента уходит прямо из-под рук чувственное единичное и превращается в некое всеобщее; самым известным примером такого превращения является *положительное и отрицательное* электричество, поскольку оно положительно и отрицательно. Другой формальный недостаток, разделяемый всеми эмпириками, заключается в том, что они мнят, будто придерживаются лишь опыта; для них остается неосознанным, что в своем восприятии этих восприятий они метафизицируют. Человек не останавливается и не может остановиться на единичном. Он ищет всеобщего; но последнее представляет собою мысли, хотя, может быть, и не *понятия*. Самой известной формой мысли является форма *силы*; так, например, говорят об электрической, магнетической силах, о силе тяжести. Но *сила* есть не нечто воспринимаемое, а некое всеобщее; таким образом, эмпирики оперируют совершенно некритически, бессознательно такого рода определениями.

3. Наконец, Бэкон указывает те предметы, которыми философия должна преимущественно заниматься. Эти предметы сильно контрастируют с тем, что мы черпаем из восприятия и опыта. «В общем очерке, даваемом Бэконом о том, чем преимущественно должны заниматься философские исследования, находятся следующие предметы, — мы выбираем в них те, на которых он в своих произведениях больше всего настаивает. Вот они: удлинение жизни, омоложение до известной

степени, замедление наступления старости, изменение роста, преобразование черт лица, превращение одних тел в другие, порождение новых видов, власть над воздухом и вызывание гроз, достижение больших чувственных наслаждений» Он вникает также и в такие предметы и стремится направить внимание на вопрос о том, нет ли средств, которые помогли бы осуществить их; нужно стремиться к тому, чтобы двигаться дальше в приобретении такой власти. «Он жалуется на то, что подобного рода исследования оставлены теми, которых он называет *ignavi regionum exploratores* (инертными исследователями стран). В своей естественной истории он дает прямо рецепты, каким образом делать золото и творить многие чудеса»¹. Таким образом, Бэкон еще вовсе не стоит на рассудительной точке зрения относительно рассмотрения природы, а находится в плену у грубейших суеверий, ложной *магии* и т. д. Все эти взгляды излагаются им в целом рассудительно, и он, таким образом, остается в рамках представлений своей эпохи. «Превращение серебра, ртути или какого-нибудь другого металла в золото есть нечто такое, чему трудно верить. Однако, тот, кто постигает природу веса, цвета, способность тел расплющиваться, природу твердого и летучего и знает первые семена металла и средства и осаждения, может, вероятно, после многих и остроумных усилий делать, наконец, золото; но этого, разумеется, нельзя достигнуть посредством нескольких капель элексира. Точно так же тот, кто знает природу усыхания, ассимиляции и процесса питания, может посредством ванн, пищевого режима и т. д. удлинить свою жизнь или снова восстановить до известной степени силу юности»². Эти утверждения оказываются, следовательно, не такими странными, какими они выглядят на первый взгляд. Говоря о медицине он обсуждает между прочим также и умягчение (*malacissatio per exterius*)³ и т. д.

Что касается формальной стороны, то характерным для него является следующее рассуждение. «Философия природы, — говорит он, — распадается на две части; первая состоит в рассмотрении причин, вторая в порождении действий»; подлежащие же рассмотрению причины он делит на конечные причины и формальные или, иначе, на материальные и действующие. Первые являются предметом метафизики, а вторые — предметом физики. Последнюю он рассматривает как

¹ «The Quarterly Review», V. XII, April, 1817, p. 50—51; ср. Bacon, *Silva silvarum sive historia naturalis*, cent. IV, sect. 326—327 (*Operum*, p. 822—823).

² Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, c. 5, p. 245—246 (p. 95).

³ *Ibid.*, IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

ветвь философии, стоящую по своему достоинству и важности далеко ниже первой. Двигать вперед исследование первых он ставит задачей своего «Органона»¹. Он говорит сам: «Справедливо утверждают, что знать истину, это значит познать причину; не несправедливо также указывают четыре причины — материю, форму, действующую и конечную причину»².

Но при этом главным образом характерна для Бэкона его вражда к телеологическому рассмотрению явлений природы, к рассмотрению ее сообразно конечным причинам. «Исследование конечных причин бесполезно; оно даже портит науки и интересно лишь в области морали»³. Рассмотрение явлений природы посредством *causae efficientes* является таким образом для Бэкона главным. К числу объяснений согласно конечным причинам принадлежат, например, утверждения, что «мы обладаем волосами на веках, чтобы они служили нам защитой для глаз; что толстая кожа животных существует для защиты от жары и холода; что листья деревьев существуют для того, чтобы плоды не пострадали от солнца и ветров»⁴, и волосы на голове для защиты от жары, а также утверждение, что гром и молния являются наказанием божьим за грехи или имеют своей целью оплодотворить землю; что сурки впадают в зимнюю спячку, потому что в противном случае они не нашли бы себе пищи; что черепаха обладает домиком, чтобы быть обеспеченной от нападений, и что для этой же цели пчела обладает жалом. После Бэкона приводили бесчисленные примеры таких объяснений. При этом подчеркивается отрицательная, внешняя сторона применения этих объяснений и также неполнота этой целесообразности. Можно, например, сказать, что если бы солнце или луна светили всегда, то полиция сэкономила бы много денег и на эти деньги можно было бы есть и пить в продолжение многих месяцев. Бэкон поступил правильно, возражая против таких объяснений конечными причинами, потому что эти объяснения имеют в виду внешнюю целесообразность, и Кант также был вполне прав, отличая от последней внутреннюю целесообразность. И в самом деле, внешней цели противостоит внутренняя цель, являясь внутренним понятием самого предмета, как мы уже видели раньше при рассмотрении учения Аристотеля. Так как

¹ «The Quarterly Review», V. XII, April 1817, p. 51—52; Bacon, De augmentis scientiarum, III, c. 3—4, p. 200—206 (p. 78—80).

² Bacon, Novum Organon, L. II, Aphor. 2.

³ Ibid., cf.; «The Quarterly Review», V. XVI, April, 1817, p. 52.

⁴ Bacon De augmentis scientiarum, III, c. 4, p. 237 (p. 92).

органические существа обладают внутренней целесообразностью, то и члены этих организмов также и внешне целесообразны в отношении друг друга, но цели как внешние цели чужеродны организму, не находятся в связи с рассматриваемым предметом. Вообще понятие природы не находится в ней самой, так что цель не находится в ней самой, а понятие как целесообразность оказывается чем-то чуждым ей. Она не является самоцелью в том смысле, что мы ее должны уважать, примерно так, как отдельный *человек* есть самоцель и поэтому должен быть предметом уважения. Но даже единичный человек должен быть предметом уважения лишь для единичного человека как такового, а не для всеобщего. Кто действует во имя всеобщего, во имя, например, государства, скажем, например, генерал, тот вовсе не обязан уважать права единичного человека, а наоборот, последний, хотя он и есть самоцель, не перестает быть относительным. Он является такой самоцелью не как исключаящий себя и противопоставляющий себя всему другому, а лишь постольку, поскольку его сущностью является всеобщее понятие. Самоцелью животного как некоего *единичного* экземпляра является *его* самосохранение, но его *истинной* самоцелью является род. Оно и не достигает того, чтобы сохранить себя, а самосохранение его единичности оказывается противоположностью, снятием самого себя, продуцированием *рода*.

Бэкон различает между всеобщим принципом и действующей причиной и поэтому он изгоняет из физики объяснение согласно целям и переносит такие объяснения в метафизику, или, иначе говоря, он не признает понятия как всеобщего в природе, а признает его лишь как необходимость, т. е. как всеобщее, воплощающееся в противоположности своих моментов, а не соединяющее их в единство. Другими словами, он знает лишь постижение определенного явления из другого определенного явления до бесконечности, а не постижение обоих из их понятия. Благодаря Бэкону исследование природы согласно действующим целям сделалось более распространенным, и он утверждал, что физика должна интересоваться лишь этими объяснениями. Хотя он и соглашается с тем, что оба рода объяснений могут существовать рядом, он все же этим своим взглядом оказал большое влияние и, поскольку этот взгляд противодействовал бессмысленному суеверию, которое по своей страшной силе и нелепости оставило в германском мире далеко позади суеверие античных народов, Бэкону и принадлежит заслуга, которую мы признали за эпикурейской философией в ее борьбе против суеверных стойков и суеверия вообще, делавшего *причиной* какое-нибудь воображаемое существо (нечто потустороннее,

существующее чувственно и действующее как причина) или же заставлявшего действовать друг на друга два чувственных предмета, вовсе не связанные между собою. Полемика Бэкона против *привидений, астрологии, магии* и т. д. ¹ не может рассматриваться как *философия*, так же как и его другие мысли, но он, по крайней мере, имеет заслуги перед культурой (*Bildung*).

Он также советует обращать внимание на формальные причины, на формы вещей и стремиться познать их ². «Но уяснить себе, что он понимает под формальными причинами, трудно; что такое представляют собою эти формы, это не было ясно и для самого Бэкона» ³. Можно думать, что он понимал под этими формами имманентные определенности вещей, законы природы, и, в самом деле, формы представляют собою не что иное, как всеобщие определения, роды и т. д. ⁴. Он говорит: «исследование формы считается невозможным; *действующая* и *материальная* причины в том виде, как их обыкновенно понимают и исследуют, а именно, в отвлечении от скрытого процесса формы, поверхностны и почти не приносят никакой пользы истинной и действительной науке. Хотя в природе ничто не обладает истинным существованием, кроме как индивидуальных тел, которые действуют чисто индивидуально согласно определенному закону, все же в науке этот самый закон и исследование, открытие и истолкование его должны рассматриваться как основа знания, а равно и деятельности. Именно параграфы этого закона мы понимаем под названием *форм*. Исследование вечных и неизменных форм образует предмет *метафизики*. Кто познает *формы*, тот уловляет единство природы в предметах, кажущихся на первый взгляд самыми разнородными» ⁵. Он пространно обозревает эти формы и указывает много иллюстраций, например, *теплоту*. «Ум должен подняться выше различий и восходить к родам. Теплота солнца и теплота огня суть разнородные вещи. Мы видим, что при солнечной теплоте созревает виноград. Но чтобы убедиться, является ли солнечная теплота специфической, мы наблюдаем также и другую теплоту и находим, что и в теплой комнате тоже может созревать виноград. Таким образом мы убеждаемся, что солнеч-

¹ Bacon, De augmentis scientiarum I, p. 46 (p. 19), III, c. 4, p. 211—213 (p. 82—83); Novum Organon, L. I, Aphor. 85, p. 34.

² Bacon, De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231—234, p. 89—90.

³ «The Quarterly Review», V. XII, April, 1817, p. 52.

⁴ Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 17; p. 345—346.

⁵ Ibid., Aphor. 2, p. 225—236, Aphor. (*Теннентайн*, В. X, S. 35—36), L. I, Aphor. 51, p. 286, L. II, p. 9; Aphor. 3, p. 326.

ная теплота не специфична»¹. «Физика, — говорит он, — «ведет нас узкой, трудной тропой, подражая путям обычной природы, но кто понял какую-нибудь *форму*, тот знает последнюю возможность супериндуцировать эту природу на всякого рода предметы», т. е., как он это объясняет, «вводить природу золота в природу серебра», т. е. делать из золота серебро «и творить все те чудеса, на которые притязают алхимики. Ошибка последних состоит лишь в том, что они надеются достигнуть такого превращения сказочным и фантастическим образом», действительным же способом достижения такого превращения является познание этих форм. «Формальные причины и логические правила, указывающие, как ознакомиться с ними, являются предметом рассмотрения «*Restauratio magna*» и «*Novum organon*»². Правила, указываемые Бэконом, хороши, но не для достижения этой цели.

Вот что мы должны были сказать о Бэкове. Когда мы дойдем до Локка, мы скажем еще больше об этом эмпирическом методе англичан.

В. ЯКОВ БЁМЕ.

От английского лордканцлера, вождя внешнего, чувственного философствования, мы перейдем к *philosophus teutonicus* (тевтонскому философу), как его обычно называют, к родившемуся в Лужицах немецкому сапожнику, которого нам не приходится стыдиться. В самом деле лишь благодаря ему в Германии впервые появилась философия, но, сущая своеобразный характер. Он представляет собою другую, совершенно противоположную крайность по сравнению с Бэконом и его так и называли *theosophus teutonicus* (немецкий богомудр), да уже раньше мистицизм называли *philosophia teutonica*³. Этот Яков Бёме долгое время был забыт и пользовался дурной славой как пиэтистический фантаст, и, в особенности, эпоха просвещения свела его публику к очень ограниченному числу. Еще Лейбниц его весьма почитал; однако, лишь в новейшее время его глубокомыслие получило снова признание, и стали снова почитать его имя. Нет сомнения, что он не заслуживает того презрения, с которым к нему относились просветители; но, с другой стороны, он также и не заслуживает того высокого почитания,

¹ *Bacon*, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 35, p. 366.

² «*The Quarterly Review*», V. XII, April, 1817, p. 52, cf.; *Bacon*, *De augmentis scientiarum*, III, c. 4, p. 236 (p. 91).

³ *Jacob Böhme's Leben und Schriften* (nach seinen Werken, Hamburg, 1715, 4), Nr. I, § 18, S. 11—12, Nr. V, § 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, § 57, S. 27—28.

предметом которого он, по мнению некоторых наших современников, должен служить. Квалифицировать его как мечтательного фантаста, значит ничего не сказать, ибо, если угодно, можно квалифицировать так каждого философа, даже Эпикура и Бэкона, ибо даже последние признавали, что человек имеет свою истину в чем-то другом, чем только в еде и питье, в рассудочной повседневной жизни, — в печении хлеба, питье одежды, торговле и всяких других служилых и сословных делах. Что же касается того высокого почетного положения, которое начали отводить теперь Бёме, то он этому обязан преимущественно характерной для него форме интуиции (*Anschauung*) и чувства, ибо интуиция и внутреннее чувство, молитва, страстное стремление и образность мысли, аллегории и т. п. почитаются отчасти существенной формой философии. В действительности, однако, философия имеет свою истину лишь в понятии, в мысли; лишь в них может быть выражено абсолютное и лишь в них оно также и таково, каково оно *в себе*. Рассматриваемый с этой стороны, Бёме — полнейший варвар; это, однако, человек, который при грубом способе изложения обладает конкретным, глубоким сердцем. Но так как у него нет метода и порядка в изложении своих мыслей, то очень трудно дать представление о его философии.

Яков Бёме, родившийся в 1575 г. в старом Зейденберге у Герлица в Верхних Лужицах от бедных родителей, в молодости, будучи деревенским парнем, пас скот. Он был воспитан в лютеранской вере и всегда оставался лютеранином. Жизнеописание, приложенное к его произведению, написано по его рассказам лично его знавшим духовным лицом. В нем мы находим пространный рассказ о том, как он достиг более глубокого познания, благодаря нескольким полученным им внушениям свыше (*Regungen*). Уже пастухом, когда он, как он сам рассказывает, стерег стадо, он имел такие чудесные видения. Первое видение он получил в кустах, в которых он узрел пещеру и чан с деньгами. Этот испугавший его блеск пробудил Бёме из меланхолической, душевной оцепенелости, но после этого он уже больше не находил этой пещеры. Впоследствии его отдали в учение к сапожнику. Главным образом его пробудило изречение (Лук., IX, 13): «отец небесный даст святой дух тем, которые его просят», так что он, стремясь познать истину, оставаясь, однако, духовным простецом, горячо и непрестанно молился, искал и стучался, пока ему, находившемуся тогда во время странствий у мастера, не было дано вступить благодаря вхождению отца в сына, согласно духу, в святую субботу и блистательный день душевного покоя, и таким образом было исполнено его моление. После чего он (по его собственному признанию) был окружен божественным

светом и в течение семи дней пребывал в величайшей божественной созерцательности и царстве радости»¹. Мастер, у которого он служил, выгнал его за это, сказав, что не может держать у себя «таких домашних пророков». Впоследствии он жил в Герлице. В 1594 г. он сделался мастером и женился. Позднее «в 1600 г. на 25-м году своей жизни» ему появился «во второй раз» свет во втором видении такого рода. Он именно рассказывает, что увидел блестяще вычищенный оловянный сосуд в комнате и «благодаря виду милого, веселого блеска» этого металла он (дойдя до созерцательного состояния и исторжения своего астрального духа) «был введен в «средоточие сокровенной природы» и в свет божественного существа. Он вышел за ворота, пошел в поле, чтобы выбить из своей головы эту фантазию, и «тем не менее он чем дальше, тем больше и яснее ощущал в себе такой полученный взор, так что он посредством напечатленных сигнатур, т. е. посредством фигур, линий и цветов, мог как бы заглянуть в сердце и в глубочайшую природу всех тварей. (И в самом деле в его книге «*De signatura rerum*» эта впечатленная в него основа достаточно объяснена и содержится.) Благодаря этому он, осыпанный великой радостью, возблагодарил бога и спокойно возвратился к своим домашним делам». Позднее он написал несколько произведений. В Герлице он занимался своим ремеслом, не покинул его до конца своей жизни и умер в 1624 г., оставаясь сапожным мастером.

Его произведений искали больше всего голландцы и поэтому большинство изданий их сделаны в Амстердаме, но затем перепечатаны в Гамбурге. Первым его произведением является «Аврора или утренняя заря в восходе»; за ним следовали многочисленные другие произведения, из которых самыми замечательными являются одно под названием «О трех началах» и другое под названием «О троякой жизни человека». Библию Бёме постоянно читал: какие книги он читал помимо этого, мы не знаем, но значительное количество цитат в его произведениях показывает, что он много читал, преимущественно мистические, теософические и алхимические произведения и отчасти также Теофраста Парацельса Бомбаста из Гогенгейма, философа такого же калибра, как Бёме, но бóльшего путаника и не обладавшего душевной глубиной последнего. Бёме подвергался несколько раз преследованиям духовенства; он, однако, в Германии обратил на себя меньше внимания, чем в Голландии и в Англии, где его произведения многократно изда-

¹ Jacob Böhmes Leben und Schriften, Nr. I, 2—4, S. 3—4, § 6—7, S. 5, § 10—11, S. 7—8, § 28—29, S. 17—18.

вались¹. Читая их, мы испытываем странное чувство, и нужно быть хорошо знакомым с его идеями, чтобы отыскать истину в этом в высшей степени запутанном способе изложения.

Содержание философского учения Якова Бёме носит подлинно немецкий характер, ибо, что его выделяет и делает замечательным — это уже упомянутое выше *протестантское* начало, требующее, чтобы мы вкладывали умопостигаемый мир (*Intellectualwelt*) в собственную душу и созерцали, знали и чувствовали в своем самосознании все то, что до протестантизма признавалось потусторонним. Таким образом, общая идея Бёме оказывается, с одной стороны, глубокой и основательной, но, с другой стороны, при всей его потребности в том, чтобы развертывание его божественных интуиций (*Anschauungen*) вселенной отличалось определенностью, четкими различиями, при всех его упорных усилиях достичь такой определенности, он все же не дошел до ясности и порядка. В его делениях нет систематической связи, в них господствует величайшая путаница, и мы находим эту путаницу даже в той его таблице², в которой мы встречаем известные три номера:

I.

Что такое бог вне природы и тварей.

II.

Отличенность: *Mysterium*. Первое начало.
Бог в любви. Бог во гневе.

III.

Бог в гневе и любви.

Здесь нет определенного отделения друг от друга моментов, а мы здесь ощущаем только борение Бёме, его стремление к такому разделению. Он дает то те, то другие различия, и как он их и дает обрывисто, так они потом снова перепутываются.

Способ его изложения должен поэтому быть назван *варварским*. Это доказывают выражения, употребляемые им в его произведениях; так, напр., он говорит о божественном салиттере, о ртути и т. д. Точно так же как жизнь, движение абсолютной сущности Бёме помещает

¹ *Jacob Böhme's Leben und Schriften*, Nr. VI, § 3—8, S. 81—87; Nr. I, § 12—17, S. 8—11.

² «*Theosophische Sendbriefe*», 47 Brief (Werke, Hamburg, 715, 4), S. 3879.

в душу, так он и все понятия созерцал в некоей действительности, или, иными словами, он применяет действительность в качестве понятия, т. е. натянута пользуется для изложения своих идей предметами природы и чувственными свойствами вместо определений понятий. Вот пример. Сера и т. п. означает у него не тот предмет, который мы называем так, а сущность этого предмета или, иначе говоря, понятие обладает у него этой *формой действительности*. Бёме глубоко заинтересован идеей и усиливается выразить ее; спекулятивная истина, которую он хочет изложить, нуждается для того, чтобы постичь себя, в мысли и форме мысли. Лишь в мысли может быть выражено это единство, в центре которого витает ум Бёме, но как раз формы мысли ему недостает. Применяемые им формы уже больше не являются по своему существу понятийными определениями. Это, с одной стороны, чувственные, химические определения, как, например, шероховатость, сладость, кислый, ярый; затем чувствования, как, например, гнев, любовь; далее, тинктура, эссенция, мука и т. д. Но эти чувственные формы не получают у него свойственного им чувственного значения, а он их употребляет для того, чтобы получить возможность облечь свои мысли в слова. Но сразу ясно, что такое изложение должно представляться читателю в высшей степени натянутым, так как лишь мысль способна быть единой. Нам поэтому кажется странным, когда мы читаем у Бёме о горечи бога, об испуге молнии. Нужно сначала знать, что хочет сказать Бёме; тогда, разумеется, мы заметим его мысль в этих словах. Другой же чертой Бёме является то, что он применяет в качестве формы идеи христианскую форму и, в особенности, форму триединства, которая ближе всего его уму. Он сплетает вместе способ изъяснения, заимствованный из области чувственного, и способ изъяснения, заимствованный из представляющей религии, чувственные образы и представления. Как это ни дико и варварски, с одной стороны, и как ни трудно долго читать Бёме и следить за его мыслями, ибо у читателя начинает голова идти кругом от качеств, духов, ангелов, мы все же должны, с другой стороны, признать за ним то достоинство, что здесь все налично, что он во всем, что говорит, исходит из своей действительности, из своей души. Эта неотесанная, немецко-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность применять действительность как понятие и видеть вокруг себя и в себе совершающееся на небе. Бёме поступает подобно Гансу Саксу, который на свой манер также изображает для подобных ему обывателей господа бога, Христа и святой дух, ангелов и патриархов

и берет их не как принадлежавшие прошлым временам исторические лица.

Для веры дух истинен, но в этой истине недостает момента собственной достоверности самого себя. Что предметом христианской религии является истина, дух, это мы уже видели выше. Она дана вере как непосредственная истина, но вера обладает ею бессознательно, не зная ее как свое самосознание, а так как в самосознании существенным является мышление, понятие — то, что называется у Бруно единством противоположностей, то вере недостает главным образом этого единства. Ее моменты выпадают друг из друга как особенные образы, и больше всего выпадают друг из друга высшие моменты: добро и зло или бог и дьявол. Бог *существует* и существует *также* и дьявол. Оба существуют сами по себе. Но, если бог есть абсолютное существо, то спрашивается, какое это абсолютное существо, которое не имеет в себе всякую действительность и в особенности зло? Бёме поэтому устремлен, с одной стороны, к тому, чтобы вести душу человека к божественной жизни, породить эту жизнь в самой же душе, созерцать борьбу, спор в ней же самой и сделать эту борьбу делом самой же души, ее же стремлением, а затем, с другой стороны, к тому, чтобы, созерцая это содержание, понять, каким образом зло содержится в добре. Это — вопрос, который ставят в наше время. Но так как Бёме не обладает понятием и оказывается столь отсталым в культуре мысли (*Gedankenbildung*), то это его стремление выступает как страшное, болезненное борение его души и сознания с языком, и содержанием этой борьбы является глубочайшая идея о боге, стремящаяся слить воедино, связать друг с другом абсолютнейшие противоположности, но противоположности не для мыслительного разума. Таким образом, если угодно кратко формулировать нами сказанное, то мы должны сказать, что так как бог для Бёме есть все, то он силится постигнуть отрицательное, зло, дьявола в боге и из бога, стремится постигнуть бога как абсолютное, и эта борьба составляет как характерную черту всех его писаний, так и муку его духа. Перед нами необычайно дикое и примитивное напряжение внутреннего переживания, делающего усилия собрать вместе то, что по своему образу и своей форме отстоит столь далеко друг от друга. В своем сильном духе Бёме сводит вместе эти две противоположности и тем самым ломает все те непосредственные значения действительности, которыми они обе обладают. Но хотя он так постигает внутри своей души это движение, это колыхание духа в нем самом, все же определение моментов больше лишь приближается к

форме самосознания, к безобразному, к понятию. На заднем фоне, правда, находится спекулятивнейшая из спекулятивных мыслей, но она не достигает адекватного ей воплощения. Мы встречаем у Бёме популярные, грубые способы представления, полнейшую откровенность выражений, представляющуюся нам вульгарной. В особенности, он много занимается дьяволом и часто заговаривает с ним «поди сюда, — говорит он, — ты, черняк, чего хочешь? Я тебе пропишу рецепт»¹. Подобно тому как Просперо в «Буре» Шекспира угрожает Ариелю, что он расколлет суковатый дуб и запрет его в нем на 1 000 лет, так и великий дух Бёме заперт в жестком сучковатом дубе чувственности, в жестком сучковатом сплетении представлений, и он не может достигнуть свободного воплощения идеи.

Я сначала изложу вкратце основные идеи Бёме, затем укажу несколько отдельных форм, в пределах которых он мечется, ибо он не остается в рамках одной формы, так как его не может удовлетворить ни чувственная ни религиозная форма. Если отсюда и получается, что он часто повторяется, то все же формы, в которые он облекает свои главные представления, всегда очень многообразны, и, таким образом, мы себе задали бы напрасный труд, если бы захотели дать последовательное развитие его представлений, в особенности, поскольку они входят дальше в подробности. Мы поэтому не должны ожидать найти у Бёме ни систематического изложения ни подлинного перехода к частным вопросам. Об его мыслях большей частью нельзя многого сказать, не принимая способа его выражений и не цитируя отдельных мест, ибо иначе их нельзя и выразить. Основная идея Якова Бёме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, ибо он хочет показать абсолютное божественное единство и соединение в божестве всех противоположностей. Можно сказать, что главной и даже единственной мыслью, проходящей красной нитью через все его произведения, является в общем постижение во всем и всяческом священной троичности, познание всех вещей как ее раскрытие и воплощение, так что она представляет собою то всеобщее начало, в котором и через которое все существует, и притом она является этим началом таким образом, что все вещи обладают внутри себя лишь этим божественным триединством, обладают им не как единством представления, а как реальным триединством абсолютной идеи. Все, что есть, *есть*, согласно Бёме, лишь эта троичность; эта троичность есть все². Вселенная представляет собою,

¹ «Trostchrift von vier Complexionen», § 43—64; S. 1602—1607.

² «Von Christi Testament der heiligen Taufe», Buch II, Cap. I, § 4—5, S. 2653—2654.

следовательно, для него единую божественную жизнь и откровение божие во всех вещах, так что в частности из единой сущности бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается сын, светящийся в этих силах, а внутреннее единство этого света с субстанцией сил есть дух. Изложение у Бёме то смутно, то более ясно. Дальнейшей его задачей является экспликация этого триединства, и здесь в особенности появляются те различные формы, которые он применяет для обозначения различия, встречающегося в этом триединстве.

В «Утренней заре», «корне или матери философии, астрологии и теологии», он дает деление, в котором он ставит рядом эти науки, причем, однако, в этом делении отсутствует четкая определенность, так что он больше не мотивированно переходит от одной к другой. «1. Посредством философии рассматривается божественная сила, что такое бог и каковы в сущности бога природа, звезды и стихии, и откуда всякая вещь имеет свое происхождение, каково устройство неба и земли, каковы также ангелы, люди и дьявол, каковы к тому же небо и ад и все, что тварно, а также, что такое качества в природе, рассматривает все это по правильному основанию в познании духа во влечении и движении бога. 2. Посредством астрологии рассматриваются силы природы, звезд и стихий, каким образом из них произошли все твари, каким образом посредством них порождены в человеке и животных зло и добро. 3. Посредством теологии рассматривается царство христово, каков характер этого царства, как оно противоположно царствию ада и также как оно борется в природе с царством ада»¹.

1. *Первым* является *бог отец*; это первое вместе с тем различено внутри себя и есть единство этих двух царств. «Бог есть все,—говорит Бёме,—он есть тьма и свет, любовь и гнев, огонь и свет, но он называется единым богом только по свету его любви. Существует вечная противоположность между тьмой и светом, одно не охватывает другого, одно не есть другое, и все же есть лишь одно единое существо, но различенное мукой (Qual); оно различено также и волей. И все же оно не есть отделимое существо, лишь одно начало отделяет их, то, что одно в другом существует как ничто, и все же существует, но не явленное по тому свойству, по которому оно в нем существует»². Словом «Qual» Бёме выражает то, что называется абсолютной, а именно, самосознательно чувствуемой отрицательностью, соотносящим себя с собою

¹ «Morgenrothe im Anfang» (Утренняя заря в восходе перев. Алексея Петровского), предисловие § 84—85, 88, стр. 18.

² «Von wahrer Gelassenheit» (Об истинном спокойствии духа), гл. 2, § 9—10, стр. 1073.

отрицательным, представляющим собою поэтому абсолютное утверждение. Вокруг этого пункта вращаются все усилия Бёме, принцип понятия полностью живет в нем, но он не может его выразить в форме понятия. А именно, все дело в том, что согласно Бёме следует мыслить отрицательное как простое, тогда как оно вместе с тем есть согласно ему нечто противоположное. Таким образом «Qual» (мука) есть эта внутренняя расколотовость, и, однако, вместе с тем и простое. Из слова «Qual» Бёме производит также и «quellen» (проистекать, источать). Это — хорошая игра слов, ибо мука, эта отрицательность идет дальше, переходит в живость, деятельность; он точно так же находит связь между этим словом и «Qualität» (качество), которое он превращает в «Qualität»¹. Абсолютное тождество различий у него вполне налицо.

а) Таким образом Бёме представляет себе бога не как пустое единство, а как само себя делящее единство абсолютно противоположного; но, разумеется, мы не должны ожидать найти у него совершенно определенное различие. — Первое, единое, *отец*, обладает вместе с тем характером природного бытия. Так, например, он говорит, что бог есть простая *сущность*, — способ представления, который мы встречаем также и у Прокла. Эту простую сущность Бёме называет *сокровенным*; он поэтически и определяет ее как «temperamentum» (умеренность), как то самое единство различного, в котором все *умеряется*. Мы видим также, что он называет великий *салиттер* — последний является то божественным салиттером, то салиттером природы — также и *сальниттером*. Когда читаешь, как он болтает, как о чем-то знакомом, об этом великом салиттере, то сразу не понять, что это означает, но это на самом деле лишь сапожническое коверканье слова sal nitri, селитры (которая на австрийском наречии еще и теперь называется сальнитером), т. е., следовательно, и под этим словом он все еще разумеет *нейтральное* и поистине всеобщее существо. Это — божественное *великолепие*; в боге существует пышная природа: деревья, растения и т. д. «В божественном великолепии мы должны преимущественно рассматривать две вещи; салиттер или божественные силы; он рождает для себя все плоды — и меркурий или звук². Этот

¹ «Von den drei Principien gottliches Wesens» (О трех началах божественной сущности), гл. 10, § 42, стр. 470.

² «Von der Genadenwahl» (О благодатном избрании), гл. I, § 3—10, стр. 2048—2410; гл. 2, § 9, стр. 2418, § 19—20, стр. 2420; «Schlüssel der Vornemsten Punkte und Wörter» (Ключ к важнейшим пунктам и словам), § 2, стр. 3668, § 145—146, стр. 3697; «Утренняя заря», гл. 4, § 9—21, стр. 49—51; гл. II, § 47, стр. 126—127 и т. д.

великий салиттер есть неоткровенная сущность, он подобно несплатоновскому единству не знает о самом себе и точно так же никем не познается.

б) Эта первая субстанция содержит в себе все *силы* или *качества*, как еще не отделенные друг от друга. Таким образом, этот салиттер выступает у Бёме, как *тело бога*, объемлющее собою все качества. Качество представляет собою у Бёме одно из основных понятий и первое определение; с качеств он и начинается в «Утренней заре в восходе». Он затем приводит в связь с качеством (Qualität) также и *втечение* (Inqualieren) и говорит там: «Качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи». Эти же качества он и хочет затем определить, но его изложение очень неясно: (Качество есть подвижность, или движение всякой вещи) каков, например, зной, который жжет, поедает и приводит в движение все, что в него попадает и что не одного с ним свойства. И он же в свой черед освещает и согревает все, что холодно, влажно и темно, и делает мягкое твердым. Но он содержит в себе еще два *вида*, а именно, *свет* и *яростность* (отрицательность). «Свет, сердце зноя есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, — часть или источник небесного царства радости. Ибо он делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листья и трава, растет в сем мире силою света и в нем имеет свою жизнь, как в добре. Но зной содержит в себе в свой черед и яростность, так что жжет, поедает и истребляет. Эта яростность течет, движется и воздвигается в свете и делает свет подвижным; и они борются и сражаются между собою в своем двойном источнике. Свет пребывает в боге и без зноя, но в природе он не пребывает так. Ибо в природе все качества суть одно в другом по тому образу и роду, как бог есть все. «Бог» (отец) «есть сердце». — В другом месте («Vom dreifachen Leben des Menschen») «О троякой жизни человека» (гл. 4, § 68, стр. 881) у него сын оказывается «*сердцем бога*»; а еще в другом месте («Утренняя заря», гл. 2, § 13, стр. 29) он называет сердцем дух — «или родник природы; из него все происходит. Итак, зной господствует во всех силах природы и согревает все и есть источник во всем. Свет же в зное дает всем качествам силу, так что все становится приятным и исполненным блаженства». Бёме насчитывает целый ряд качеств: холодное, знойное, *горькое*, *сладкое*, яростное, терпкое, жесткое, *шероховатое*, *мягкое* качества, *звук* и т. д. «Горькое качество также находится в боге, но не таким образом, как в человеке желчь, а представляет собою некую вечно длящуюся силу, важный, торжествующий источник радости. Из этих качеств созданы все твари

и поэтому происходят из них и живут в них как в своей матери»¹.

«Силы звезд суть *природа*. Все вещи в сем мире проистекли из звезд. Это тебе докажу, если ты не чурбан и есть в тебе немного разума. Если рассмотреть все течение или всю окружность звезд, то скоро можно увидать, что она есть мать всех вещей или природа, откуда все вещи возникли, и где они состоят и живут, и чем все движется; и все вещи созданы из ее сил и пребывают в ней вечно». Так, например, мы говорим, что бог есть реальность всех реальностей. Бёме продолжает: «Но здесь ты должен в духе возвысить свое разумение и рассмотреть, каким образом вся природа со всеми силами, которые в природе, а также ширь, глубь и высь, небо и земля, и все, что в них, и что над небом, каким образом все это есть тело божие, а силы звезд суть *проводящие жилы* в природном теле божием в сем мире. Ты не должен думать, что в теле звезд содержится вся торжествующая святая троица, бог отец, сын и святой дух. Однако, не надо понимать и так, будто его *совсем нет* в теле звезд и в сем мире. — Здесь возникает ныне вопрос: откуда же небо имеет или черпает такую силу, что создает в природе такую подвижность? Здесь должно тебе устремить взор выше и вне природы, в светло-святую, торжествующую, божественную силу, в неизменную святую троицу, которое есть торжествующее, текущее, подвижное существо и содержит в себе все силы подобно как природа. Ибо это есть вечная мать природы, от которой возникли небо, земля, звезды, стихии, ангелы, диаволы, люди, звери и все, и в которой пребывает все. Когда именуют небо и землю, звезды и стихии, и все, что над всеми небесами, то тем самым именуют всецело бога, который в выпесказачном существе силою своею, от него исходящей, так сделал себя тварным»².

с) Ближе Бёме определяет бога отца следующим образом: «Когда рассматриваем всю природу в целом и ее свойство, то видим отца; когда же созерцаем небо и звезды, то видим его вечную силу и премудрость. И как велико множество звезд на небе — неисчислимых, столь же велико множество и многообразие сил и премудрости бога отца. Каждая звезда обладает иным качеством». Но «ты не думай, будто каждая сила, какая есть в отце, помещается в особом месте или особой части в нем, как звезды на небе. Нет! но дух указывает, что все силы в отце»,

¹ «Утѣенная заря», гл. 1, § 3—7, 9—24, стр. 23—27; гл. 2, § 33—40, стр. 34—35, § 1, стр. 28.

² Ibid., гл. 2, § 8, 14—18, 31—33, С. 29—34.

как резервуаре, «находятся одна в другой, как единая сила». Это целое представляет собою всеобщую силу вообще, которая существует как бог отец, ту силу, в которой объединены различия; но тварно она существует как целокупность звезд, и, следовательно, как разлучение в различные качества. «Ты не должен думать, будто бог стоит и движется в небе и над небом как некая сила и качество, не имеющее в себе ни разума ни знания, каково солнце; оно обегает круг свой и отряхивает с себя зной и свет, приносит ли то пользу земле и тварям или вред. Нет, отец не таков: он всемогущий, всепремудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышающий, всеобоняющий, всекушающий бог, в себе самом кроткий, приветный, любовный, милосердный и радостный; больше, он — сама радость»¹.

Называя бога отца целокупностью сил, Бёме снова их различает, как семь первых источных духов². Но здесь мы видим у него путаницу, — не находим определенного различия, которое объяснило бы, почему именно существует семь источных духов. Такого рода твердых различений мы у него не встретим. Эти семь качеств суть также семь планет, трудящиеся в великом божиим салиттере: семь планет знаменуют семь божиих духов или князей ангельских. Но они — в отце как единое единство, и это единство есть истечение и брожение внутри себя. «В боге все духи ликуют как единый дух, и один дух непрестанно укрощает и любит другого, и нет ничего, кроме одной только радости и веселия. Один дух не стоит возле другого, подобно звездам на небе, а все семь суть один в другом, как один дух. Каждый из семи духов божиих чреват всеми семью духами», таким образом, каждый из них есть сама целокупность в боге, «один рождает другого в себе и через себя; это — внезапное воспламенение молнии жизни всех качеств»³.

2. Точно так же, как первое начало представляет собою у Бёме истечение и произрастание всех сил и качеств, так второе начало есть восхождение. Это второе начало есть одно из основных понятий, выступающее у Бёме под очень многими видами и формами, выступает как слово, как *отделитель*, откровение и вообще ячество, источник всякого отделения, воли и внутри-себя-бытия, которое находится в силах природных вещей, так что, однако, в них вместе с тем восходит свет, приводящий их обратно к покою.

¹ «Утренняя заря», гл. 3, § 2, 8—11, § 36—38.

² Ibid., гл. 4, § 5—6, стр. 48; гл. 8, § 15; гл. 11, § 46, стр. 78—126.

³ Ibid., гл. 3, § 18, стр. 40; гл. 10, § 54, стр. 115, § 39—40, стр. 112; гл. 11, §§ 7—12, стр. 119—120,

а) Бог как простая, абсолютная сущность, не есть абсолютно бог; в нем ничего нельзя познать. То, что мы познаем, есть нечто другое, — но именно это другое содержится в самом боге, как созерцание и познание бога. О втором боге Бёме поэтому говорит, что в этом «темпераменте» должно было совершиться *отделение*: «Никакая вещь не может открыться самой себе без злоключения, противодействия. Ибо, если она ничего не имеет, что противодействует ей, она навсегда выходит за свои пределы и не возвращается снова в себя. А если она не входит снова в себя как в то, из чего она первоначально изошла, то она ничего не знает о своем *Urstand* (изначальном стоянии)». Выражение *Urstand* он употребляет для обозначения субстанции, и жаль, что мы не можем употреблять это и некоторые другие меткие выражения. «Без злоключения жизнь не имела бы ни чувствительности ни хотения, не имела бы ни разума ни науки. Если бы сокровенный бог, который есть единое существо и воля, не извел себя своей волей из себя, из вечной науки в умеренности, если бы он не ввел себя в отделенность воли и если бы он не ввел эту отделенность во включенность» (в тождество), «в природную и тварную жизнь, и если бы эта отделенность не находилась в жизни в борьбе, — то каким образом открылась бы ему воля бога, который только един? Каким образом может быть в одной единой воле познание самого себя?»¹. Как видим, Бёме бесконечно выше пустой абстракции, каковую представляет собою «высшее существо» и т. д.

Бёме продолжает: «Началом всех существ является *слово* как выдыхание божие, и бог был извечно вечным единым, и также остается таковым во веки. Слово есть вечное начало и остается таковым вечно, ибо оно есть откровение вечного единого, благодаря которому и через которое божественная сила приводится в науку чего-то. Под *словом* разумею мы откровенную волю божью, а под *словом бог* разумею мы сокровенного бога, из которого *слово* вечно возникает. Слово есть истечение божественного единого, и, однако, оно есть сам бог как его откровение». λόγος более определенно, чем слово, и то обстоятельство, что греческое выражение означает одновременно и разум и речь, есть прекрасная двусмысленность. Ибо речь есть чистое существование духа, нечто такое, что после того, как оно было услышано, возвратилось в себя. «Исключенное есть *мудрость*, начало и причина всех сил, цветов, добродетелей и свойств»².

¹ «Von göttlicher Beschaulichkeit» (О божественном созерцании), гл. I, § 8—10, стр. 1739.

² Ibid., гл. 3, § 1—3, стр. 1755—1756.

Это — сын, о котором Бёме говорит: «Сын же есть» от отца и «в отце, есть сердце отца или свет, и отец непрерывно рождает его от века во веки». Согласно этому «сын» есть хотя и «другое лицо, чем отец, но не другой бог», а тот же самый, «что и отец», отблеском которого он является¹. «Сын есть «пульсирующее сердце в отце. Все силы, какие в отце, суть достояние отца, а сын есть сердце или ядро всех сил во всем отце. Он причина кипящих радостей во всех силах, во всем отце. От сына выходит вечная небесная радость и бьет ключом во всех силах отца, подобно как солнце есть сердце звезд. Оно знаменует сына, а скружность звезд знаменует многоразличные силы отца; оно освещает небо, звезды и глубину над землей и действует во всех вещах, какие только есть в сем мире; оно дает свет всем звездам и умеряет их силу. Сын божий от вечности непрерывно рожден, а не создан, из всех сил отца своего, как солнце от звезд, и он есть сердце или сияние из всех сил небесного отца своего. Он светит во все силы отца и его сила есть подвижная бьющая ключом радость во всех силах отца, и он светит во всем отце, подобно как солнце во всем мире. Ибо, когда бы сын не светил больше в отце, то был бы отец темною долиною, ибо сила отца не восходила бы от вечности, и божественное существо не могло бы пребывать»². Эта живость сына является одним из основных пунктов; об этом же появлении и проявлении Бёме и дает чрезвычайно важные определения. «Из такого откровения сил, в котором созерцает себя воля вечного единого, проистекает смысл и наука des Ichts, так как вечная воля созерцает себя в Ichts». Ichts есть игра слов, намек на Nichts (ничто), так как оно и есть отрицательное, но вместе с тем оно есть противоположность Nichts, так как в нем заключено «я» («das Ich») самосознания. Сын, нечто, есть, таким образом, «я», сознание, самосознание; бог, следовательно, есть не только абстрактное, нейтральное, но также и собирание себя, сжатие в точку самостоятельного (Fürsichsey) бытия. Другое бога есть согласно этому образ и подобие бога. «Этот образ и подобие есть mysterium magnum (великая тайна) как творец всех существ и тварей, ибо он есть *отделитель*» (целого) «в истечении воли, которое делает отдельным волю вечного единого, создает отделенность в воле, из которой возникают (urständen) силы и свойства». Этот отделитель «назначен начальником природы, через которого вечная воля правит, созидает, формирует и образует». *Отделитель* есть деятельное, проводящее

¹ «Утренняя заря», гл. 3, § 33—35, стр. 44 (ср. *Bixner, Handbuch der Gesch. d. Phil.*, т. II, Anhang, стр. 106, § 7).

² Ibid., гл. 3, § 15, 18—22, стр. 39—41,

внутри себя различие, и Бёме называет это *Ichts* также и Люцифером, первородным сыном божьим, тварно первородным ангелом, который был одним из семи духов. Но этот Люцифер отпал от бога и его место занял Христос ¹. Такова связь *дьявола* с богом: он, именно, есть *инобытие*, а затем *для-себя-бытие* или *для одного бытие*, так что другое есть *для одного* (*für Eines*), и оно есть происхождение *зла* из бога и в боге. Таким образом, здесь мысль Якова Бёме достигает величайшей своей глубины. Это отпадение Люцифера он изображает так, что *Ichts*, т. е. самознание, *ячество* (это слово встречается у него) есть *имажинирование* себя в себя, *во-ображение* себя в себя (*для-себя-бытие*), *огонь*, *все в себя вовлекающий* и *все сжигающий*. Это — отрицательное в *отделителе*, *мука* или, иными словами, это *гнев* божий. Этот гнев божий есть *ад* и *дьявол*, который через самого себя *во-ображает* себя в себя. Это очень смело и спекулятивно. Так Бёме стремится обнаружить в самом боге источник гнева божия. Волю *Ichts* он называет также и *самостностью*; это — переход *Ichts* в ничто, процесс *во-ображения* себя в себя. Он говорит: «Небо и ад так далеки друг от друга, как день и ночь, как *Ichts* и *Nichts*». Бёме здесь в самом деле проник во всю глубину божественного существа. Зло, материя, или, как его ни называли, есть «я» = «я», *для-себя-бытие*, подлинная отрицательность. Раньше зло признавалась тем *non ens*, которое само положительно, тьмой, но истинной отрицательностью является «я». Оно не есть *нечто плохое*, потому что его называют злом; единственно лишь в духе существует зло, потому что оно в нем постигается так, как оно есть в себе. «Где божия воля волит в вещи, там открывает себя бог; в таком откровении пребывают также и ангелы. И где бог не волит в вещи волей этой вещи, там бог ей «(самой)» не открывается, а (он) «пребывает «(там)» лишь в самом себе, без содействия этой вещи», тогда «в вещи есть своеволие и пребывает дьявол и все, что вне бога» ².

¹ «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 1, § 4—5, стр. 1756, § 12, стр. 1758; «Утренняя заря», гл. 12, § 99—107, стр. 149—150; гл. 13, § 92—104, 31—52, стр. 166—168, 157—160; гл. 14, § 36, стр. 178. Von den drei Principien göttliches Wesens», с. 15 § 5, сс. 543—544.

² «Утренняя заря», гл. 13, § 53—64, стр. 160—162; «Vierzig Fragen von der Seele» (Сорок вопросов о душе), XII, § 4, S. 120; «Von sechs Theosophischen-Puncten» (О шести теософических пунктах), 7, § 3, S. 1537; «Von wahrer Gelassenheit» (О истинном спокойствии), гл. I, § 1—7, S. 1661—1663; «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. I, § 23—26, S. 1742—1743; «Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen» (О рождении и обозначении всех существ), гл. 16, § 49, стр. 2391; «Vom uebersinnlichen Leben» (О сверхчувственной жизни), § 41—42, стр. 1696.

Более определенную форму этого восхождения Бёме по своей манере излагает в образной форме. Этот «отделитель выводит из себя свойства, из которых возникает бесконечная множественность и через которые вечное одно делает себя чувствительным» (так что оно существует для других), «не по единству, а по истечению единства». Как раз внутри-себя-бытие и множественность абсолютно противоположны через понятие, которого нет у Бёме; для-себя-бытие есть, с одной стороны, для-другого-бытие, а другой стороной этого для-себя-бытия служит взятие обратно. Бёме мечется в кажущихся противоречиях, не умея настоящим образом выбраться из них. «Но истечение уводит себя так далеко, пока оно не доходит до величайшей *остроты* — до огненности» (до темного огня, лишённого света, до тьмы, замкнутого, самостности¹. Но так как этот огонь в этой огненности поднимается и заостряется, то «в этом извергающем огонь вечное одно становится величественным и *светом*», и этот внезапно появляющийся свет есть та форма, которой кончается другое начало. Это — возвращение к единому. «Через него» (через огонь) «вечная сила становится жадной и действующей, и» (огонь) «есть то первостояние» (сущность) «чувствительной» (ощущающей) «жизни, так как в слове сил первостойт вечно чувствительная жизнь. Ибо, если бы жизнь не имела чувствительности, то она не имела бы воли и не действовала бы. Но *мучительство*» — страх, мука — «делает ее» (всякую жизнь), впервые «действующей и волящей. И свет такого возгорания через огонь делает ее богатой радостью, ибо она есть помазание», радость и приятность «мучительности»².

Эту мысль Бёме набрасывает в многообразных оборотах, чтобы постигнуть Ichts, отделителя, как он «возмущается» из отца. Качества поднимаются в вечном салиттере, движутся, выходят, «волнуются» («*rügen* sich»)³. Бёме находит в отце качество терпкости, и представляет затем происхождение Ichts как становление острым, стягивание, как внезапно вспыхивающую молнию. Этот свет есть Люцифер. Для-себя-бытие, внимание себе, Бёме называет стягиванием в одну точку. Это — терпкость, острота, проникание, *яростность*. Сюда же принадлежит гнев божий, и здесь, таким образом, Бёме поясняет находящееся в самом боге другое бога. «Этот источник может быть воспламенен через великое движение и восстание. Через стягивание получают форму твар-

¹ «Von der Menschenwerdung Jesu Christi» (О воочеловечении Иисуса Христа), т. I, гл. 5, § 14, стр. 1323; «Von den drei Principen göttlichen Wesens», гл. 10, § 43, стр. 470.

² «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 3, § 11, S. 1757.

³ Т. е. «рождает себя».

ные существа, так что образуется» ощутимо «небесное тело. Но когда она — терпкость — «бывает воспламенена восстанием (что могут сделать только твари, сотворенные из божественного салиттера), то она становится жгучей источной жилой гнева божия. Молния есть мать света, ибо молния рождает из себя свет и есть отец ярости, ибо ярость пребывает в молнии, как семя в отце, и эта самая молния порождает также и звук или звон». Молния есть вообще абсолютно рожающее. Молния еще находится в связи с болью; свет есть создающее согласие. Божественное рождение есть восхождение молнии, жизни всех качеств¹. Все это мы приводим из «Авроры».

В «*Questionibus theosoficis*» Бёме в частности пользуется для пояснения характера отделителя, характера этой противоположности, формой «да» и «нет». Он говорит там: «Читатель должен знать, что вещи пребывают в «да» и «нет», будь эти вещи божественные, дьявольские, земные или все, что Вам угодно будет назвать. Единое как «да», есть исключительно сила и жизнь и есть истина божия или сам бог. Бог был бы непознаваем в самом себе и в нем не было бы никакой радости или подъема, не было бы также чувствительности» — жизни — «без нет». «Нет» есть *противомет* «да» или истины (эта отрицательность есть принцип всякого знания, понимания), дабы истина была откровена и чем-то, в чем есть некая противоположность, в чем есть приводящее к вечной любви, чувствительное, волящее, и что мы должны любить. И мы все же не можем сказать, что «да» существует отдельно от «нет» и что рядом стоят *две вещи*, а они суть лишь одна вещь, но сами разделяются на два начала и составляют два центра, так как каждая из них действует и волит в самой себе. Помимо этих двух, которые, однако, находятся в непрерывной борьбе друг с другом, все вещи были бы ничто, и стояли бы тихо без движения. Если бы вечная воля сама не истекала из самой себя и не вводила бы себя в приятность, то не было бы ни образности, ни различности, а все силы были бы» тогда «лишь одной силой. Не было бы, тогда также никакого понимания, ибо понимание первостоит» (имеет свою субстанцию) «в различности, множественности, так как при этом одно свойство видит, пробует и волит другое. Истекаящая воля волит неодинаковость, дабы она была отлична от одинаковости и была своим собственным нечто, дабы было нечто, видящее и ощущающее вечное видение. И из собственной воли возникает «нет», ибо она ведет себя в свойность (*Eigen-*

¹ «Утренняя заря», гл. 8, § 15—20, стр. 78—79; гл. 10, § 38, стр. 112; гл. 13; § 60—91, стр. 152—166; гл. 11, § 5—13, стр. 119—120.

heit), как в приятность, доставляемую самой собою. Она хочет быть чем-то и не уподобляет себя единству, ибо единство есть истекающее «да», которое так вечно стоит в своем собственном дыхании и есть нечувствительность; ибо она ничего не имеет другого, в чем она могла бы себя чувствовать, кроме как в приятности воли, отступившей от пути, кроме как в «нет», которое есть противомет «да», в котором «да» открывается и в котором оно обладает чем-то таким, чего оно могло бы желать. И «нет» потому и называется «нет», что оно есть вошедшее внутрь сосредоточенное вожделение, как включающее *направление к нет* (Nein-Wärts). Истекшая вожделеющая воля стягивается и охватывает самое себя. Отсюда получаются образования и свойства — острота, движение и ощущение. Четвертым свойством является огонь, как молния блеска, он первостоит в сплочении великой отражающейся остроты и единства. Таким образом, есть страх в этом сплочении и в этом страхе охватывается единство, оно становится взором или *стеклом* как поднимающая радость — это проникновение единства. «Ибо так первостоит свет посреди тьмы; ибо единство становится светом и приятность вожделеющей воли в свойствах становится огненным духом, имеющим свой источник и происхождение в терпкой и холодной остроте. И потому бог есть *гневный*» и *«ревнивый бог»* — и это есть причина зла. «а) Первое свойство стягивания есть «нет», а затем—в) острота, с) твердость, d) чувствование, e) огонь-мука, ад или пещера, скрытость. Пятое свойство — любовь, делает в огне, как в мучительности, другое начало как великий огонь любви»¹. Это главное определение второго. Бёме бьется и не может добиться ясности, так как ему нехватает понятий, и в его распоряжении находятся лишь формы, взятые из области религии и химии. И так как он натянуто применяет эти формы для выражения своих идей, то от этого происходит не только варварское выражение этих идей, но и непонятность его изложения.

«Из этого вечного действия чувствительности возник видимый мир; мир есть истекшее слово, введшее себя в свойство, так как в свойствах возникла собственная воля. *Отделитель*, следуя этой форме, ввел слово и некоторую собственную волю»². «Вселенная есть не что иное, как именно существенность божия, сделанная тварной»³. Поэтому «когда ты взираешь на глубины неба, на звезды, стихи и

¹ «177 Fragen ueber gottlicher Offenbarung» (177 вопросов о божественном откровении), III, § 2—5, 10—16, S. 3591—3595.

² «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 3, § 12, 14, стр. 1757—1758.

³ *Rixner*, Handbuch d. Gesch. d. Philos., т. II, приложение, стр. 108, § 5 (по «Утренней заре» Бёме, гл. 2, § 16, стр. 30—31, § 33, стр. 34).

землю» и ее порождении, «ты», разумеется, «не постигаешь глазами твоими светлого и ясного божества, хотя оно и в них». Ты видишь лишь его тварное изображение. «Если же ты возвышаешь мысли свои и думаешь... о боге, который правит свято в этой вселенной, то ты прорываешься сквозь небо, сквозь все небеса, и достигаешь бога в святом его сердце. Небесные силы всегда трудятся, чтобы в образах, растениях и цветах открывать святого бога, дабы его poznали во всех вещах»¹.

3. Наконец третьей в этих формах троичности является единство света, *отделителя* и силы; это — *дух*, который частью содержится уже в предыдущем. «Все звезды знаменуют силу бога отца; из них же родилось и солнце». Они делают себе противомет единства. «И из всех звезд исходит сила, какая есть в каждой звезде; сила же солнца, зной и сияние идут также в глубину» — обратно к звездам, в силу отца. «И в глубине сила всех звезд вместе с сиянием и зноем солнца составляет нечто единое, движущее кипение как бы духа. Теперь, во всей глубине отца нет кроме сына, ничего кроме многообразной и неизмеримой силы отца, и света сына; и это в глубине отца есть живой, всемогущий, всеведущий, всеслышающий, всевидящий, всеобоняющий, всекушающий, всеосязующий дух, в котором вся сила и сияние и премудрость, как в отце и сыне»². Это — любовь, утишение всех сил светом сына. Мы видим, что чувственное, таким образом, входит в это даваемое Бёме изображение.

Бёме представляет себе главным образом, что «сущность бога» (изошедшая из вечной глубины как мир) «есть таким образом не нечто отдаленное, находящееся в особом месте, ибо» сущностью, «бездной природы и тварей служит сам бог. Ты не должен думать, будто в небе есть некое тело», — семь источных духов рождают это тело, сердце, — «которое пред всеми другими зовется богом; нет, но вся божественная сила, которая сама есть небо и небо всех небес, рождается так и зовется богом отцом; из него рождаются вечно все святые ангелы и также дух человеческий. Ты не можешь назвать ни одного места ни в небе, ни во всем мире, где бы не было божественного рождения. Рождение святой троицы совершается также и в сердце твоём; все три лица рождаются в сердце твоём, бог отец, сын и святой дух. В божественной силе — там уже повсюду налицо и родник божественного рождения; там уже и все семь источных духов божьих, как если бы ты очертил

¹ «Утренняя заря», гл. 23, § 11—12, стр. 307—308 (ср. *Rixner, Handbuch d. Gesch. der Philos.*, т. II, приложение, стр. 108, § 5); «*Theosophische Sendbriefe*», I, § 5, S. 3710.

² *Ibid.*, гл. 3, § 29—30, S. 43.

пространственный тварный круг и имел бы в нем божество»¹. В каждом духе содержался все духи.

Эта троичность представляет собою для Бёме совершенно всеобщую жизнь в каждой единичной вещи; она есть абсолютная субстанция. Он говорит: «Всякая вещь в сем мире возникла по полобию этой троичности. Вы, слепые иудеи, турки и язычники, раскройте очи ума вашего; я должен показать вам на вашем теле и на всех природных вещах, на людях, птицах, зверях и гадах, как и на дереве, камне, зелени, листе и траве, подобие святой троичности в боге. Вы говорите, что в боге единое существо, что бог не имеет сына. Теперь, раскрой глаза и взгляни на себя самого. Человек создан по подобию и из силы бога в его троичности. Посмотри на твоего внутреннего человека, и ты увидишь это светло и ясно, если только ты не глупец и не неразумное животное. Заметь же: в сердце твоём, в жилах и мозге пребывает твой дух; всякая сила, какая движется в твоём сердце, в жилах и мозге, и в которой жизнь твоя, она знаменует бога отца. Из той же силы восходит (рождается) свет твой, так что в той же силе ты видишь, понимаешь и знаешь, что тебе надо делать, ибо тот же свет брызжет и во всем теле твоём и все тело движется в силе и познании. Это — сын, который рождается в тебе». Этот свет, это видение, понимание представляет собою второе определение; это — соотношение с самим собою. «Из света твоего исходят в ту же силу разум, смысл, искусство и мудрость на управление всем телом, а также и на различение всего того, что вне тела. И в правлении ума твоего оба эти исхождения суть нечто единое, *дух твой*, и это знаменует бога духа святого. И дух святой, исходящий от бога, господствует также и в этом духе в тебе, если только ты дитя только света, а не тьмы. Заметь теперь: в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет недоставать в нем хотя бы одной. Во-первых, сила, из которой происходит тело, будь то дерево или камень или растение; затем, есть в той же вещи сок, который есть сердце всякой вещи; в-третьих же, бьющая ключом сила, запах или вид, т. е. дух вещи, от которого она растет и прибывает; когда же недостает одного из этих трех, то никакая вещь не может устоять»². Таким образом, Бёме рассматривает все как это триединство.

Когда он начинает входить в *подробности*, мы сразу замечаем, что он становится темным; поэтому из даваемого им изложения частных

¹ «Von gottlicher Beschaulichkeit», гл. 2, § 13, S. 1758; «Утренняя заря» гл. 10, § 55, 60, 58, стр. 115, 116 (гл. 11, § 4, стр. 118).

² «Утренняя заря», гл. 3, § 36—38, 47, стр. 44—46.

не много можно почерпнуть. В виде образчика его манеры понимать природные вещи я приведу здесь лишь еще один пример того, как он, прослеживая далее бытие природы как противомета божественной науки, употребляет в качестве понятия то, что мы называем вещами. Тварное, говорит он, имеет в себе «троякого рода силы или духов в различных центрах, но в одном теле. Первый и внешний дух есть *грубая сера, соль и меркурий*; он (дух) есть существо четырех стихий» (огня, воды, земли, воздуха) «или звезд. Он образует зримое тело сообразно расположению звезд или свойству планет и теперь воспламененных стихий — сообразно величайшей силе духа мира. *Отделитель* делает сигнатуру или обозначение», — самостность. Соль, салиттер представляет собою, можно сказать, нейтральное. Мерк (также и марк) — действующее беспокойство в противоположность питанию; грубая же сера — отрицательное единство. «Другой дух содержится в масле серы, представляет собою пятую эссенцию, как корень четырех элементов. Это — утишение и радость грубой мучительной серы и духа соли, настоящая причина растущей жизни, радость природы, подобно как солнце есть радость природы в стихиях» — это непосредственное жизненное начало. «Во внутренней основе этой грубой серы мы видим прекрасное ясное тело, в котором сияет из божественного истечения впечатленный свет природы». Воспринятое оттуда внешний отделитель знаменует образованием и формой растения, принимающего в себя грубую пищу. «Третьим является *тинктура*, духовный огонь и свет, высочайшая основа, из которой возникает первая различность свойств в сущности сего мира. *Fiat* («да будет») есть слово каждой вещи и принадлежит вечности по своему самосвойству. Ее первостояние (*Urstand*) есть святая сила божия. Обовяние есть чувствительность этой тинктуры. Стихии суть лишь обиталище и противомет внутренней силы, причина движения тинктуры»¹. Чувственные вещи совершенно теряют силу чувственного понятия. Бёме пользуется ими, но не как таковыми, для обозначения определенной мысли. Это делает изложение Бёме трудным и варварским, но вместе с тем эта манера сообщает его изложению характер единства с действительностью и присутствия бесконечного существа.

Противоположность, существующая в твари, Бёме описывает следующим образом: если природа есть начальное истечение отделителя,

¹ «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. I, § 33, S. 1745; гл. 2, § 29, S. 1754; гл. 3, § 15, 18—24, 27, 29, S. 1758—1761; «Von den drei Principien göttliches Wesens», гл. 8, § 5, S. 453; «Mysterium magnum oder Erklärung des ersten Buches Mosis», гл. 19, § 28, S. 2830—2831.

то мы должны различать в противомете божественной сущности двоякого рода жизнь, различать кроме вышеописанной бренной также и вечную жизнь, которой дано понимание божественного. Эта жизнь находится в основании вечного духовного мира, в великой тайне божественного противомета (в ячестве); она есть обиталище божественной воли, через которое эта воля открывает себя, и она никогда не открывает себя свойности своеволия. В этом центре человек как раз обладает в себе обеими жизнями; в этом центре человек состоит из времени и вечности, есть α) всеобщее в «вечном разумении единой доброй воли, которая есть некое умерение; он есть затем β) начальная воля природы, как включенность центров, так как каждый центр в различенности включает себя в некое местопребывание, чтобы стать ячеством и самостоятельным волением, включает себя как особую тайну или душу (Gemüth). Первая вождедеет лишь противомета своей одинаковости, вторая — саморожденная, природная воля в местопребывании самостности темного впечатления — вождедеет также и равенства, как некоего противомета, посредством своей собственной вмещенности, через каковую вмещенность она не вождедеет ничего другого помимо своей телесности как природного основания». Это «я», это темное, эта мука, огонь, этот гнев божий, это внутри-себя-бытие, включение внутрь себя, эта твердость и есть именно то, что внезапно появляется в новом рождении. «Я» разбивается, мучительность приводится в истинный покой подобно тому, как темный огонь сразу прорывается, становится светом ¹.

Таковы основные мысли Бёме. Глубочайшими его мыслями являются α) порожденность света как сына божия из качеств путем живейшей диалектики; β) божественное саморазделение. Как нельзя отрицать, что развитие мысли у Бёме носит варварский характер, так же нельзя отрицать, что его мышление, мучивш еся над идеей о соединении абсолютнейших противоположностей, отличается величайшей глубиной. Бёме понимает эти противоположности грубейшим образом, но их неподатливость не удерживает его от стремления осуществить их единство. Эта грубая и варварская глубина, не имеющая в своем распоряжении понятия, представляет собою всегда некое налч ие, высказывание человека, черпающего из самого себя, самостоятельно имеющее и знающее все. Надо еще сказать, что в произведениях Бёме чувствуется благочестивая натура, что они назидательны и

¹ «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. I, § 23—39, сс. 1742—1746; гл. 2, § 1—13, 15—30, сс. 1747—1754.

являют нам путь души. Его писания в высшей степени глубоки и задушевные, и когда читатель начинает ориентироваться в употребляемых им формах, он открывает эту глубину и интимность. Но это — форма, с которой нельзя мириться и которая не допускает образования определенного представления о деталях, хотя нельзя не признать, что этот человек посил в себе необычайно глубокую потребность в спекулятивной мысли.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПЕРИОД МЫСЛИТЕЛЬНОГО РАССУДКА

После неоплатонизма и того философствования, которое находится с ним в связи, мы, собственно говоря, только у Картезия снова видим перед собою *самостоятельное* философское учение, знающее, что оно имеет свой самостоятельный источник в разуме и что самосознание есть существенный момент истины. Философия, вступившая на свою собственную, своеобразную почву, всецело покидает в своем принципе философствующую теологию и оставляет ее в стороне, отводит ей место *по ту сторону* себя. Здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, «суша, суша!» В самом деле, с Картезием поистине начинается образованность нового времени, поистине начинается мышление, современная философская мысль, после того как философия в продолжение долгого времени двигалась по своему прежнему пути. В особенности, немец, чем он более раб на одной стороне, тем более необуздан он на другой стороне; ограниченность и безмерность, оригинальность, вот ангел-сатана, бьющий нас кулаками по лицу. В этот новый период всеобщим началом, которым регулируется все на свете, является исходящее из себя мышление, внутренняя жизнь (*die Innerlichkeit*), которая, как мы показали, представляет собою вообще своеобразие христианства и является протестантским началом, благодаря которому мышление было общесоизнано, как то, на что каждый имеет право притязать. Таким образом, так как самостоятельно существующее мышление, эта чистейшая вершина внутренней жизни, теперь устанавливается и фиксируется в качестве такового, то начинают пренебрегать мертвым внешним авторитетом и рассматривать его как нечто неподобающее. Но лишь посредством моего свободного мышления, происходящего во мне, может мышление быть признано и сохранено для меня. Это положение имеет вместе с тем также и тот смысл, что такое мышление есть общее дело всего света и отдельных лиц, что, даже больше того, оно является обязанностью каждого человека, так как все базируется на нем. Таким образом, все то, что притя-

вает на признание его *прочным*, человек должен усмотреть своей мыслью. Философия, таким образом, стала делом, о котором каждый может судить, ибо *мыслящим* каждый является наперед.

Так как философия только тогда заново появилась, то мы видим, что в более старых историях философии, написанных в семнадцатом веке, например, у Стенли, излагается только философия греков и римлян, и христианством это изложение истории философии заканчивается, так что, по мнению этих авторов, в рамках христианства и начиная с того времени уже больше не существовало философии, ибо в ней не было надобности, потому что средневековая философская теология не имела своим принципом свободное, исходящее из себя мышление. Но если последнее и сделалось теперь философским принципом, то мы все же не должны ожидать, что философия уже теперь будет методически развита из мысли. Предпосылкой теперь является старое, укоренившееся воззрение (*das alte Vorurteil*), что человек достигает истины лишь посредством размышления; это безусловно является основой. Но оно еще не есть для философии того времени определение бога, еще не обосновано миропонимание, согласно которому являющиеся множественные вещи необходимо вытекают из мышления, а перед нами лишь мышление о некоем содержании, которое дано нам представлением, наблюдением и опытом.

Мы видим перед собой метафизику, с одной стороны, и частные науки, с другой, — абстрактное мышление как таковое, и содержание этого же мышления, почерпнутое из *опыта*. Эти две линии противостоят абстрактно друг другу, но не так резко размежеваны. Мы, правда, встретим в дальнейшем изложении антагонизм между *априорным* мышлением, которое требует, чтобы определения, долженствующие быть признаны мышлением, почерпались из самого мышления, и утверждением, что мы необходимо должны начать с *опыта*, умозаключать и мыслить, исходя из этого последнего. Это — спор между *рационализмом* и *эмпиризмом*; это расхождение носит, однако, второстепенный характер, потому что и метафизическое философствование, допускающее значимость лишь имманентной мысли, не берет методически лишь то, что развито из необходимости самого мышления, а черпает свое содержание также и из внутреннего или внешнего опыта, а затем придает ему с помощью размышления форму абстрактных положений. Формой философии, порожденной *ближайшим* образом мышлением, является метафизика как форма мыслительного рассудка. Этот период имеет своими главными действующими лицами Декарта и Спинозу вместе с Мальбраншем, затем Локка, Лейбница и Вольфа.

Другой формой является *скептицизм и критицизм*, выступающие против мыслительного рассудка, против метафизики как таковой и против всеобщего, защищаемого эмпиризмом. Дойдя в своем изложении до этой формы, мы будем говорить о дальнейших формациях, отчасти шотландской, отчасти немецкой, отчасти французской философии; французские материалисты возвращаются затем снова к *метафизике*.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

РАССУДОЧНАЯ МЕТАФИЗИКА

Метафизика есть тенденция к *субстанции*, так что она в противоположность дуализму утверждает существование *одного* единства, *одного* мышления, как, например, у античных философов — бытие. Но в самой метафизике мы имеем пред собою противоположность между субстанциализмом и индивидуализмом. *Первый* представляет собой непредубежденная, но вместе с тем также и некритическая метафизика, — Декарт и Спиноза, утверждающие единство бытия и мышления; *второй* — Локк, трактующий самое эту противоположность, подвергая рассмотрению метафизическую идею *опыта*. Он обсуждает вопрос о *происхождении* мыслей, об их правомерности, а не вопрос о том, истинны ли они сами по себе. Лейбницевская монада представляет собою, *в-третьих*, *целостность* созерцания мира (die Totalität der Weltonschaung).

А. ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

Здесь мы, *во-первых*, встречаем *ideae innatae* (врожденные идеи) Картезия. Спинозовская философия относится, *во-вторых*, к философскому учению Картезия лишь как ее последовательное развитие; метод играет главную роль. Формой, стоящей наряду со спинозизмом и также представляющей собою завершенное развитие картезианизма, является, *в-третьих*, та форма, в которой Мальбранш представил нам эту философию.

1. Декарт

Рене Декарт является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново все с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она теперь впервые возвратилась после тысячелетия отречения от нее. Влияние этого человека на его эпоху и вообще на ход развития философии так велико, что как бы ни было подробно изложение, оно не будет слишком пространным.

Этим своим влиянием Декарт обязан преимущественно тому обстоятельству, что он в свободной, простой и вместе с тем популярной манере, отбрасывая всякие недоказанные предпосылки, начал с самой общедоступной мысли и совершенно простых положений и свел содержание познания к *мысли и протяжению* или *бытию*, как бы поставил перед мыслью эту открытую им противоположность. Это простое мышление выступило в форме *определенного, ясного* рассудка и, таким образом, его нельзя назвать *спекулятивным* мышлением, *спекулятивным разумом*. Декарт исходит из твердых определений, но и последние суть лишь определения *мысли*; такова была манера той эпохи. То, что французы называли *точными науками*, науками определенного рассудка, ведет свое начало с этой эпохи. Философия и *точная наука* не были тогда отделены друг от друга, и лишь позднее наступило это разлучение.

Что касается жизни Декарта, то он родился в 1596 г. в Туреньском городе Ляге. Декарт происходил из старинного дворянского рода. Он получил обычное в то время воспитание в иезуитской школе, делал там большие успехи в учении. Он обладал живым, беспокойным умом и беспокойным характером, с неутомимым рвением брался за все, бросался во все стороны, увлекался различными системами и формами; кроме древней литературы он изучал главным образом философию, математику, химию, физику, астрономию и т. д. Но его юношеские чтения в иезуитской школе и его дальнейшие занятия внушили ему сильную антипатию к черпанию знания из книг, овладевшую им после того, как он с большим рвением предавался их изучению. Он оставил это учебное заведение. Его ревностное стремление к науке, однако, еще больше усилилось, сделалось еще живее благодаря этой смуте и неудовлетворенному страстному влечению. Он молодым человеком (ему было тогда восемнадцать лет) отправился в Париж и жил там, вращаясь в большом свете. Но не найдя и здесь удовлетворения, он вскоре оставил общество и вернулся к занятиям. Он переселился в одно из предместий Парижа и жил там, предаваясь, главным образом, изучению математики и совершенно скрываясь от всех своих прежних друзей, пока они, наконец, не открыли его по прошествии двух лет, после чего они извлекли его из его уединения и снова ввели в большой свет. Теперь Декарт снова всецело отказывается от изучения книг и бросается в водоворот действительности. Затем он отправляется в Голландию и поступает на военную службу. Вскоре после этого, а именно, в 1619 г., первом году тридцатилетней войны, Декарт вступил в качестве добровольца в ряды баварских войск и проделал

много походов под начальством Тиллы. Не раз уже случалось, что кое-кто оказывался неудовлетворенным науками и делался солдатом — но не потому, что науки были для них чем-то слишком малым, а, наоборот, потому, что они были для этих людей чем-то слишком большим, слишком высоким. Здесь, на зимних квартирах Декарт усердно занимался науками и, например, в Ульме свел знакомство с гражданином, очень сведущим в математике. Это в еще большей мере происходило на зимних квартирах в Нейбурге на Дунае, где в нем еще раз пробудилось стремление, и теперь уже очень глубокое, пересоздать философию и тем проложить себе новый путь в ней; он дал обет божией матери предпринять паломничество в Лоретто, если она поможет ему осуществить этот свой план и он, наконец, успокоится, придет в себя. Декарт присутствовал также при битве у Праги, где Фридрих Пфальдский потерял божескую корону. Однако, так как зрелище этих диких сцен не могло его удовлетворить, то он в 1621 г. оставил военную службу и совершил еще несколько путешествий по остальной Германии, а затем по Польше, Пруссии, Швейцарии, Италии и Франции. После этого Декарт, привлеченный царившей в ней большой свободой, уехал в Голландию, чтобы осуществить там свой план. Здесь он жил спокойно от 1629 до 1644 г. — период, в который он написал и издал большую часть своих произведений, а также защищал их от многообразных нападок, которым они подвергались со стороны духовенства. Шведская королева Христина пригласила его затем к своему двору в Стокгольм, являвшемуся сборным местом знаменитейших ученых того времени, и он умер там в 1650 г.¹

Изложение, особенно в тех его философских произведениях, которые содержат основы его философии, носит какой-то весьма популярный характер, заставляющий очень рекомендовать их для начала философских занятий. Он берется за дело очень просто и по-детски: он просто рассказывает по порядку о своих мыслях. Живущий в Париже профессор Кузен дал новое издание сочинений Декарта в одиннадцати томах in octavo. Большая часть этих томов состоит из писем, трактующих о физических вопросах. — Декарт дал новый толчок не только философии, но и математике. Несколько основных методов являются его открытиями, на основе которых потом были

¹ *Brucker*, Hist. crit. Phil., t. IV, p. 2, p. 203—217; *Cartes*. De Methodo I—II (Amstelod., 1672, 4), p. 2—7 («Oeuvres complètes de Descartes», publiées par Victor Cousin, t. I, p. 125—133); «Notes sur l'éloge de Descartes» (Примечания к похвале Декарту) par *Thomas* («Oeuvres de Descartes», publiées par Cousin, t. I) p. 83 et suiv.; *Tennemann*, Bd. X, c. 210—216.

построены самые блестящие результаты высшей математики. Его метод, таким образом, еще и поныне составляет существенную основу математики, ибо Декарт — создатель аналитической геометрии, и, следовательно, является тем, который и в этом отношении указал современной математике ее путь. Он работал также и в области физики, оптики, астрономии и сделал в них величайшие открытия; изложение этой стороны, однако, не входит в нашу задачу. Применение метафизики к церковным делам, исследованиям и т. д. также не представляет для нас большого интереса.

1. Философии Картезий дал совершенно новый оборот. С ним начинается новая эпоха философии, благодаря которой образование получило возможность облечь принцип своего высшего духа в мысль, в форму всеобщности, подобно тому как Бёме облек этот принцип в созерцания, в чувственные формы. Декарт исходил из того положения, что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествовавшее философствование и, в особенности, то философствование, которое имело своим исходным пунктом авторитет церкви, Декарт отодвигал в сторону. Но так как мышление понимало себя здесь, собственно говоря, как абстрактный рассудок, более конкретное содержание которого еще находится на другой стороне, вне него, то определенные представления еще не выводились из рассудка, а брались лишь эмпирически. В философии Картезия мы должны, следовательно, различать между тем, что имеет всеобщий интерес для нас, и тем, что не представляет такого интереса. Первым является сам ход его мысли, последним — тот способ, каким эти мысли ставились и выводились. Мы, однако, не должны считать ход его мыслей последовательно доказательным методом; это, правда, — глубокое, внутреннее движение мысли; однако, оно кажется наивным. Для того чтобы отдать справедливость мыслям Декарта, мы должны хорошо знать необходимость этого явления; духом же его философии именно и является знание как единство мышления и бытия. Однако, в целом о его философии мало есть, что можно сказать.

а) Что мы должны исходить лишь из мышления как такового, — это Картезий выражает в положении, что мы должны во всем сомневаться — «De omnibus dubitandum» — и это представляет собою абсолютное начало. Он, следовательно, делает первым требованием философии само это устранение всяких определений. Это первое положение декартовской философии не имеет, однако, смысла скептицизма, не ставящего себе никакой другой цели, кроме как самого сомнения, скептицизма, и требующего, чтобы остановились на этой нерешимости духа, обладающего в ней своей свободой, а это положение имеет скорее

тот смысл, что мы должны отказаться от всякого *предрассудка*, т. е. от всяких *предпосылок*, которые непосредственно принимаются как *истинные*, — и начать с мышления, чтобы, лишь исходя отсюда, достигнуть чего-то прочного и приобрести чистое начало. У скептиков же это не так, ибо у них сомнение представляет собою вывод, к которому приходит их философия¹. Сомнение же Картезия, его неде- лание предпосылок, потому что нет-де ничего прочного, ничего, в чем можно быть уверенным, имеет место не в интересах самой свободы как таковой, не для того, чтобы ничто вне свободы не было значимо, ничего не было возведено в ранг чего-то внешне объективного. Для него, правда, ничто не прочно, поскольку «я» может от него отвлечься, т. е. может мыслить, ибо именно чистое мышление и есть абстрагиро- вание от всего. Однако, перевес имеет в сознании Декарта ставимая им себе цель добраться до чего-нибудь прочного, объективного, а не момент субъективности, не требование, чтобы то или другое поло- жение утверждалось, познавалось, доказывалось *мною*. И все же в де- картовское сомнение входит также и этот интерес, ибо я хочу достиг- нуть этого объективного, беря исходным пунктом мое мышление; здесь, следовательно, лежит в основании также и стремление к свободе.

В тех положениях, в которых Картезий по-своему указывает осно- вание этого великого, в высшей степени важного принципа, находит себе выражение наивное, эмпирическое рассуждение. Он именно го- ворит: «Так как мы родились детьми и делали многообразные сужде- ния о чувственных вещах раньше, чем мы обладали способностью вполне пользоваться нашим разумом, то нас отбрасывают от познания истины многочисленные предрассудки. Мы, повидимому, никак не можем от них иначе освободиться, чем таким путем, что мы однажды в своей жизни будем стремиться сомневаться в том, относительно чего у нас будет хоть малейшее подозрение, что оно может оказаться не- достоверным. Скажем еще больше: будет даже полезно признать лож- ным все то, в чем мы сомневаемся, дабы мы нашли тем более ясным то, что наиболее достоверно и наиболее доступно познанию. Однако, это сомнение должно быть *ограничено*, оно должно простираться лишь на рассмотрение истины, ибо в том, что касается нашего поведения в жизни, мы вынуждены выбирать вероятное, так как там мы часто по- теряли бы возможность действовать раньше, чем мы были бы в состоя- нии разрешить наши сомнения. Но здесь, где дело идет лишь о иска-

¹ *Spinoza, Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus, Jenae, 1802, T. I.) p. 2.*

нии истины, мы главным образом будем сомневаться, существует ли что-нибудь чувственное и представимое. Мы будем сомневаться в этом, во-первых, потому, что мы находим, что чувства нас часто обманывают, и будет сообразно с благоразумием не доверять тому, что нас раз уже обмануло. Затем также и потому, что нам ежедневно во сне кажется, что чувствуем или представляем себе много такого, чего никогда не было, и у сомневающегося нет в распоряжении никаких признаков, по которым он различал бы сон от бодрственного состояния. Мы, значит, будем сомневаться также и во всем другом, даже в математических теоремах, отчасти потому, что мы видели, как некоторые люди ошибаются в том, что мы считаем самым что ни на есть достоверным, и признают достоверным то, что нам кажется ложным, а затем потому, что мы слышали, что существует бог, сотворивший нас, могущий все сделать, и, следовательно, он, может быть, сотворил нас такими, что мы неизбежно заблуждаемся. Если же мы воображаем, что мы существуем не благодаря богу, а благодаря чему-то другому, скажем, благодаря самим себе, то еще более вероятно, что мы таковы, что заблуждаемся. Но столько мы знаем, что мы обладаем в себе свободой, что мы всегда можем воздерживаться от того, что не вполне достоверно и обосновано»¹. В основании этого рассуждения Картезия лежит, следовательно, потребность, чтобы то, что признается истинным, заняло такую позицию, в которой мышление находилось бы у самого себя. Так называемое непосредственное созерцание и внутреннее откровение, ставшие излюбленными точками зрения в новейшее время, исходят из такой же потребности (*gehört auch dahin*). Но так как в картезианской форме не выделен, не выдвинут принцип свободы, то здесь больше выступают общедоступные доводы.

б) Картезий искал чего-то такого, что было бы само по себе достоверно и истинно, чего-то такого, что не было бы ни только истинным, подобно предмету веры без знания, ни чувственной, равно как и скептической достоверностью, в которой нет истины. Все предшествовавшее философствование страдало тем, что заранее предполагало истинным некоторое положение и отчасти, как, например, неоплатоническая философия, не придавало формы науки той сущности, которую она рассматривала, или, иными словами, не разворачивало моментов последней. У Картезия же нет ничего истинного, что не обладало бы

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. I, § 1—6 (Amstelod, 1762, 4), p. 1—2 (*Oeuvres*, T. III, p. 63—66); срав. «*Meditationes de prima philosophia*» («Размышления о первой философии»), 1 (Amstelod, 1685, 4), p. 5—8 (*Oeuvres*, T. I, p. 235—245); «*De Methodo*», IV, p. 20 (p. 156—158).

в сознании внутреннею очевидностью, или, иначе говоря, нет ничего истинного, чего разум не познал бы столь ясно и убедительно, что совершенно невозможно сомневаться в нем. «Так как мы, таким образом, отвергаем или объявляем ложным все то, в чем мы каким бы ни было образом можем сомневаться, то нам легко предположить, что не существует ни бога, ни неба, ни тел. Но мы не можем на этом же основании предположить, что не существуем *мы*, которые мыслят это. Ибо противоречиво предположить, что то, что мыслит, не существует. Поэтому познание: «Я мыслю, следовательно существую» является первым и самым достоверным, навязывающимся всем тем, которые правильно философствуют. Это лучший способ познать природу духа и его отличие от тела. Ибо, когда мы исследуем, кем именно являемся мы, могущие считать неистинным все то, что отлично от нас, то мы видим ясно, что ни протяженность, ни фигура, ни перемена места, ни что-нибудь другое подобное, которое должно быть приписано телу, не составляет нашей природы, а составляет нашу природу исключительно лишь мышление; последнее поэтому познается раньше и более достоверно, чем какой-нибудь телесный предмет»¹. Таким образом, «я» здесь означает мышление, а не единичное самосознание. Вторым положением картезианской философии является поэтому непосредственная достоверность мышления. Достоверным является лишь знание как таковое, знание в его чистой форме, как соотносящееся с собой, и это есть мышление; так неуклюжий рассудок переходит далее к потребности в мышлении.

Картезий, как это делал позднее также и Фихте, начинает с «я», как с чего-то такого, что безусловно достоверно; я знаю, что нечто представляется во мне. Тем самым философия сразу перенесена в совершенно другую область, а именно, перенесена в сферу субъективности. Заодно отбрасываются предполагаемые достоверными предпосылки религии; философия ищет лишь доказывания, а не абсолютного содержания, которое исчезает перед лицом абстрактно-бесконечной субъективности. У Картезия мы также видим брожение, страстное стремление говорить, исходя из великого чувства, из созерцания, как это мы видим у Бруно и стольких других, которые каждый по своему высказывают как индивидуальности свое своеобразное мировоззрение. Рассмотрение содержания, взятого в самом себе, не является первым делом философии, ибо от всех своих представлений я могу абстрагироваться, но не могу абстрагироваться от «я». Мы мыслим то и се. По-

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 7—8, p. 2 (p. 66—67).

этому, оно и существует — таково обычное, якобы очень серьезное доказательство тех, которые неспособны понимать, о чем идет речь; что существует некое определенное содержание — это как раз то, в чем следует сомневаться, — ведь не существует ничего твердого, неизменного. Мышление есть совершенно всеобщее, но не только потому, что я могу абстрагироваться, а именно потому, что «я» есть простое, тождественное с собою. Мышление есть, следовательно, первое; ближайшим определением, прибавляющимся к нему, непосредственно связанным с ним, является определение бытия. «Я мыслю» непосредственно содержит в себе мое бытие, — это, говорит Картезий, есть основа всякой философии¹. Определение бытия находится в моем «я»: сама эта связь и есть первое, исходный пункт. Мышление как бытие, и бытие как мышление — это и есть моя достоверность, «я»; таким образом, в знаменитом «*Cogito ergo sum*» неразрывно связаны друг с другом мышление и бытие.

Это положение рассматривается, с одной стороны, как некоторое умозаключение: из мышления выводится-де бытие. И Кант больше всего возражал против этой связи; в мышлении, говорит он, не содержится бытие; последнее отлично от мышления. Это правильно; но столь же правильно также то, что они неразрывны, т. е. что они все-таки составляют некоторое тождество. Различие не наносит ущерб их единству. Однако, нужно сказать, что это высказывание чистой абстрактной достоверности, эта всеобщая целостность, в которой содержится все, не доказывается Картезием². Не следует поэтому стремиться превратить это положение в умозаключение. Картезий сам говорит: «Это положение вовсе не умозаключение. Ибо для того, чтобы оно было таковым, требовалось бы наличие большой посылки: все, что мыслит, существует», затем должно было бы присоединиться в малой посылке подведение: но я есмь. Но этим как раз была бы уничтожена непосредственность, характеризующая наше положение. «Но эта большая посылка» вовсе не дается здесь, а «она представляет собою скорее вывод из первого положения, гласящего: «я мыслю, следовательно, существую»³. Для силлогизма требуется наличие трех чле-

¹ *Cartes*, De Methodo, IV, p. 20—21 (p. 158); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 14.

² *Cartes*, De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol., t. I, p. 118 (Amstelod, 1682, 4), p. 379 (Oeuvres, t. IX, pp. 442—443).

³ *Cartes*, Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophiae (Ответ на второй ряд возражений, приложенных к «Размышлениям о первой философии»), p. 74 (p. 427; *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 4—5).

нов: здесь требовалось бы наличие третьего члена, которое опосредствовало бы собою мышление и бытие, но дело обстоит не так. То «следовательно», которое соединяет между собою эти две стороны, не есть «следовательно» силлогизма; связь мышления и бытия здесь положена лишь непосредственно. Следовательно, эта достоверность есть *præius*; все другие положения следуют за нею. Мыслящий субъект как простая непосредственность у-меня-бытия именно и есть то же самое, что то, что называется бытием, и совершенно легко усмотреть это тождество. В качестве всеобщего мышление содержится во всем особенном и таким образом оно есть чистое соотношение с самим собою, чистое тождество с собою. Говоря «бытие», мы также не должны представлять себе некое конкретное содержание, и, таким образом, бытие есть то же самое непосредственное тождество, которым является и мышление. Но «непосредственность» есть одностороннее определение; мышление содержит в себе не только ее, но также и то определение, что оно опосредствует себя с самим собою, и благодаря тому, что опосредствование есть вместе с тем *внимание* опосредствования, оно есть непосредственность. В мышлении находится, таким образом, бытие; но бытие есть скудное определение, есть абстракция от конкретного мышления. Этого тождества бытия и мышления, составляющего вообще наиболее интересную идею нового времени, Декарт, следовательно, не доказал дальше, а ссылаясь исключительно на сознание, и временно выставил в качестве предпосылки. Ибо он еще совершенно не чувствует потребности развить различия из «я мыслю». Лишь Фихте сделал затем этот дальнейший шаг, перешел к тому, чтобы выводить все определения из этой вершины абсолютной достоверности.

Против Декарта были выдвинуты и другие возражения. Гассенди¹ например, возражает, что «*ludificor, ergo sum*»: «мое сознание насмехается надо мною, следовательно, я существую»; собственно говоря: следовательно, надо мною насмеваются. Что это возражение заслуживает внимания, знал сам Декарт, но он его здесь же опровергает, так как мы должны иметь в виду лишь «я», а не прочее содержание. Лишь бытие тождественно с чистым мышлением, а не содержание последнего, каково бы это содержание ни было. Декарт говорит для большего пояснения: «Но под мышлением я понимаю все, что происходит в нас с нашим сознанием, поскольку мы сознаем это происходящее в нас; следовательно, и хотение. представление и ощущение есть

¹ Appendix ad Cartes Meditationes, continens objectiones quinte. (Приложение к «Размышлениям» Декарта, содержащее в себе пять рядов возражений), р. 4 (Oeuvres, t. II, р. 92—93).

то же самое, что и мышление. Ибо, когда я говорю: я вижу или я гуляю, следовательно, существую, и разумею видение, хождение, совершаемое телом, то умозаключение не абсолютно достоверно, потому что, как это часто происходит во сне, я могу мнить, что я вижу, хожу, хотя на самом деле не открываю глаз и не трогаюсь с места, и, пожалуй, также и в том случае, если бы я не обладал телом. Но если я понимаю под этим само субъективное ощущение или само сознание видения или хождения, то это умозаключение совершенно достоверно, так как это ощущение приводится в связь с духом, который единственно лишь ощущает или мыслит»¹. «Во сне» — это эмпирический способ рассуждения; но помимо этого пункта ничего нельзя возразить. В хождении, видении, слышании и т. д. содержится также и мышление; нелепо думать, что душа имеет мышление в особом кармане, а в другом месте — видение, хождение и т. д. Но когда я говорю: я вижу, я гуляю, то в этом имеется, с одной стороны, мое сознание, «я», и, следовательно, мышление, но, с другой стороны, в этом есть также и хотение, видение, слышание, и, следовательно, еще дальнейшая модификация содержания. Вследствие наличия этой модификации я и не могу сказать «я хожу, следовательно, существую», ибо от модификации я ведь могу абстрагироваться, так как она уже не представляет собою всеобщего мышления. Мы должны поэтому иметь в виду чистое сознание, содержащееся в этом конкретном «я». Лишь в том случае, когда я подчеркиваю, что я в этом высказывании являюсь мыслящим, из него вытекает чистое бытие, ибо лишь с всеобщим связано бытие.

«Что мышление», — говорит Декарт, — «для меня более достоверно, чем тело, имеет своим основанием следующее обстоятельство. Если я на том основании, что я прикасаюсь к земле или вижу ее, сужу, что она существует, то я на этом основании еще с гораздо большим правом должен судить, что мое мышление существует. Ибо могло бы, пожалуй, случиться, что я буду судить, что земля существует, хотя она и не существует, но не может быть, чтобы я судил так, а мой дух, делающий это суждение, не существовал»². То есть, все что существует для меня, я могу полагать несуществующим, но полагая себя несуществующим, я полагаю самого себя, или, иначе говоря, это мое суждение. Ибо того факта, что я сужу, я не могу отбросить, хотя я и могу

¹ *Cartes, Principia philos.* T. I, § 11, p. 3 (p. 69—70).

² *Cartes, Respons. ad sec. object.: rationes more geometr. dispos.* («Ответ на второй ряд возражений: доказательства излагаются геометрическим способом»); *Postulata*, p. 86 (p. 454—455); *Spinoza, Principia philosophiae Cartes*, p. 13.

абстрагироваться от того, о чем я сужу. Этим философия снова получила свою собственную почву: мышление исходит из мышления, как из чего-то в самом себе достоверного, а не из чего-то внешнего, не из чего-то данного, не из авторитета, а всецело из той свободы, которая содержится в «я мыслю». Во всем другом я могу сомневаться, могу сомневаться в существовании телесных вещей, даже в существовании моего собственного тела; или, иначе говоря, эта достоверность не обладает в себе непосредственностью. Ибо «я» есть именно сама достоверность, но во всем другом она является только предикатом. Мое тело достоверно для меня; оно не есть сама эта достоверность ¹. Против уверенности, что мы обладаем телом, Декарт приводит то эмпирическое явление, что часто нам представляется, будто мы чувствуем боль в члене, которого мы уже давно лишились ². То, что действительно существует, говорит он, есть субстанция, душа есть мыслящая субстанция; она, следовательно, существует сама по себе, отлична и независима от всех внешних материальных вещей. Что она есть мыслящая, это самоочевидно; она мыслила и существовала бы даже в том случае, если бы не было никаких материальных вещей; душу поэтому можно легче познать, чем ее тело ³.

Все дальнейшее, что мы можем считать истинным, основано на этой достоверности, ибо для того, чтобы мы считали нечто истинным, требуется очевидность, но ничто не истинно, что не обладает в сознании этой внутренней очевидностью. «Очевидность всего остального покоится на том, что мы его усматриваем столь же ясно и отчетливо, как самое вышеуказанную достоверность, и что она так зависит от этого принципа и так согласуется с ним, что, если бы мы пожелали усомниться в нем, мы должны были бы сомневаться также и в том принципе» (в нашем «я») ⁴. Это знание есть, правда, само по себе, полнейшая очевидность, но оно еще не есть истина или, если мы принимаем то бытие за истину, то это знание есть пустое содержание, а нас интересует содержание.

с) Третьим пунктом философии Картезия является, следовательно, переход от этой достоверности к истине, к определенному. Этот пе-

¹ *Cartes*, Principia philos., p. 4, § 196, p. 215—216 (p. 507—509); «Meditation», VI, p. 38 (p. 320—330); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 2—3.

² *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geometr. dispos, Axiomata V—VI, p. 861 p. 453 et Proposit, IV, p. 91 (p. 464—465).

³ *Cartes*, Principia philos., T. IV, p. 215—216; Meditationes VI, p. 38 (p. 329—330).

⁴ *Cartes*, Respons. ad sec. object. geom. dispos, Axiomata V—IV, p. 86 (p. 453); IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, II, p. 9—14 (p. 246—262).

переход Картезий опять-таки делает паивным образом и поэтому мы должны рассмотреть сначала его метафизику. Переход таков: интересно узнать дальнейшие представления об абстрактном единстве бытия и мышления; тут Картезий берется за дело внешне рефлектирующим образом. «Но сознание, знающее достоверно лишь само себя, стремится расширить свои сведения и находит, что оно обладает представлениями о многих вещах, в каковых представлениях оно не ошибается до тех пор, пока оно не утверждает или отрицает, что им соответствует вне сознания нечто сходное». Заблуждение в представлениях имеет смысл лишь в вопросе о внешнем существовании. «Оно находит также общие понятия и делает из них доказательства, отличающиеся очевидностью; такова, например, геометрическая теорема, что сумма трех углов треугольника равна двум прямым; она есть представление, которое само по себе непреодолимо вытекает из других представлений. Но, когда сознание начинает обдумывать, действительно ли существуют такие вещи, оно в этом сомневается»¹. Ведь треугольник вовсе не несомненен, так как протяженность не содержится в непосредственной достоверности меня самого. Душа может существовать без тела и тело без нее; одно мыслимо без другого. Душа, следовательно, мыслит и познает другое не столь же ясно, как достоверность самой себя².

Истинность всякого знания покоится на доказательстве бытия божия. Душа есть несовершенная субстанция, но обладает внутри себя идеей об абсолютно совершенном существе. Это совершенство не порождено в ней самой именно потому, что она есть несовершенная субстанция; эта идея, следовательно, врождена. Сознание этой идеи Декарт выражает следующим образом: пока не доказано и не усмотрено существование бога, остается возможность, что мы обманываемся, потому что нельзя знать, не устроена ли так наша природа, что мы должны необходимо заблуждаться³. Форма несколько причудлива; она лишь выражает вообще противоположность, существующую для самосознания между сознанием себя и сознанием другого, предметного, и здесь важно установить, имеется ли единство первого и вто-

¹ *Cartes*, Principia philos., p. 1, § 13, p. 3—4 (p. 71—72).

² *Cartes*, Repons. ad sec. object.: rationes more geom. dispos., Def. 1, p. 85 (p. 451—452), et Proposit, IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, III, p. 15—17 (p. 263—268).

³ *Cartes*, Principia philos., p. 1, § 20, p. 6 (p. 76—77; Meditationes, III, p. 17—25 (p. 268—292); De Methodo, IV, p. 21—22 (p. 159—162); *Spinos*a. Principia philosophiae Cartes, p. 10

рого, не обладает ли то, что находится в сознании, также и предметностью. Это единство зависит от бога или, иначе говоря, есть сам бог. Я изложу эти суждения так, как их излагает Картезий: «Среди различных представлений, которыми мы обладаем, находится также представление о в высшей степени разумном, в высшей степени могущественном и абсолютно совершенном существе, и это — превосходнейшее из всех представлений». Это всеобъемлющее, всеобщее представление отличается, следовательно, тем, что относительно него не имеет места та неуверенность в существовании, которая имеет место относительно других представлений. Оно отличается тем, что «мы в нем не познаем существование как нечто лишь возможное и случайное, как это бывает в представлениях о других вещах, ясно воспринимаемых нами, а познаем это существование как безусловно необходимое и вечное определение. Подобно тому как, например, дух узнает, что в понятии треугольника содержится равенство его трех углов двум прямым, и, следовательно, треугольник обладает ими, точно так же дух из того, что он перцепирует, что в понятии совершенного существа необходимо и вечно содержится существование, неизбежно должен заключить, что совершеннейшее существо существует»¹. В «совершенство» именно входит также и определение существования, ибо представление о несуществующем менее совершенно. Здесь мы, таким образом, имеем перед собою единство мышления и бытия, равно как и онтологическое доказательство бытия божия; это последнее мы уже встретили у Ансельма.

Доказательством существования бога из его идеи является согласно этому следующее рассуждение: «В этом понятии содержится существование, следовательно, это верно». Картезий переходит ближе к доказательству этого положения, устанавливая аксиомы на манер опытных положений: 1. «Имеются различные степени реальности или существенности (*Entität*), ибо субстанция обладает большей реальностью, чем акциденция или модус, бесконечная субстанция — большей реальностью, чем конечная». 2. «В понятии предмета содержится существование; это существование есть либо возможное, либо — необходимое» — т. е. в «я» содержится бытие, как непосредственная достоверность некоего инобытия, не-«я», противоположного «я». 3. «Никакая вещь или никакое совершенство вещи, существующее действительно, *actu*, не может иметь причиной своего существования ничто. Ибо, если бы можно было что-нибудь сказывать о ничто, то

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 14, p. 4 (p. 72—76).

можно было бы столь же основательно сказывать о нем мышление, и я тогда сказал бы: я — ничто, когда я мыслю» — здесь Картезий переходит к некоему разлучению, к некоему соотношению, которое не познано; здесь прибавляется понятие причинности, которое хотя и есть некое мышление, однако, есть определенное мышление. Спиноза в своем разъяснении говорит: «Что представления содержат в себе больше или меньше реальности и вышеуказанные моменты обладают такой же очевидностью, как само мышление, потому что они говорят не только о том, что мы мыслим, но и о том, *как мы мыслим*». Но эти определенные модусы как различия в простоте мышления именно и следовало бы доказывать. Спиноза прибавляет к этому переходу еще и то замечание, что «степени реальности, которые мы воспринимаем в идеях, существуют в идеях не постольку, поскольку они рассматриваются лишь как виды мышления, а поскольку одна идея представляет субстанцию, а другая идея представляет лишь модус субстанции, или, выражаясь кратко, поскольку они рассматриваются как представления о вещах». 4. «Объективная реальность понятия» (т. е. сущность представляемого, поскольку оно находится в понятии) «требует причины, в которой эта реальность содержалась бы не только объективно (т. е. в понятии), но и формально или даже *eminenter*» — «формально», т. е. столь же совершенно, *eminenter* — еще более совершенно. «Ибо в причине должно содержаться по меньшей мере столько реальности, сколько в действии». 5. «Существование бога познается непосредственно» — а priori «из рассмотрения его природы. Сказать, что нечто содержится в природе или в понятии предмета, означает то же самое, что сказать, что оно истинно; существование непосредственно содержится в понятии бога; будет поэтому истинно, если скажем о нем, что в нем есть необходимое существование. В понятии каждой вещи содержится или возможное или необходимое существование, необходимое существование содержится в понятии бога, т. е. абсолютно совершенного существа; ибо в противном случае мы понимали бы его как несовершенное» ¹.

Картезий доказывает это также и следующим образом. «Теорема: доказать существование бога а posteriori из одного только понятия в нас. Объективная реальность всякого понятия требует причины, в которой эта реальность содержалась бы не только объективно» (как в конечном) «но и *formaliter*» (свободно, совершенно самостоятельно, вне

¹ *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geom. dispos., Axiomata., III—VI, X, Proposit. I, p. 88—89 (p. 458—461); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 14—17.

нас) «или *eminenter*» (как изначальная). Аксиома IV. «Мы обладаем понятием бога; но его объективная реальность не содержится в нас ни формально ни *eminenter*, и, следовательно, может содержаться только в самом боге»¹. Мы видим, следовательно, что эта идея является у Декарта *предпосылкой*. Теперь мы сказали бы: «мы находим эту высшую идею в нас». Если мы затем зададим вопрос, существует ли эта идея, то ответ гласил бы, что в том-то именно и состоит идея, что с нею положено также и существование. А именно, если скажем, что это есть лишь представление, то это противоречит содержанию этого представления. Но нас не удовлетворяет здесь то, что представление вводится таким путем, что просто говорим: «Мы обладаем таким представлением», не удовлетворяет, значит, то, что оно здесь выступает как предпосылка. Затем, недостатком этого рассуждения является то, что не показано на этом содержании, взятом в нем самом, что оно определяет себя к этому единству мышления и бытия. Здесь, следовательно, в форме бога не дано никакого другого представления, кроме как данного в «*Cogito ergo sum*», в котором бытие и мышление неразрывно связаны друг с другом; только здесь оно дано в форме представления, которым я обладаю в самом себе. Все содержание этого представления: всемогущий, всеведующий и т. д. есть предикаты, получающиеся лишь позднее; само содержание есть содержание идеи, связано с существованием. Таким образом, мы видим, что эти определения следуют друг за другом в эмпирической манере, и, следовательно, в манере, которая философски не является доказательной. Это служит иллюстрацией того, как в априористической метафизике делаются вообще предпосылки относительно представлений и последние затем продумываются именно таким образом, как в эмпирических исследованиях продумываются опыты, наблюдения и эксперименты.

Картезий затем продолжает: «И этому дух верит тем более, когда он замечает, что не находит у себя представления о какой бы то ни было другой вещи, в которой содержалось бы существование как необходимое. Из этого он убедился, что эта идея высшего существа не выдумана им и не является также чем-то химерическим, а есть истинная и неизменная природа, которая не может не существовать, так как в ней содержится необходимое существование. Наши предубеждения мешают нам легко констатировать это, так как мы привыкли относительно всего другого различать между сущностью» — поня-

¹ *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 20; *Cartes*, Respons. ad sec. object: rationes more geom. dispos., Proposit. II, p. 89 (p. 461—642).

тием — «и существованием». Об этом ведь обычно и толкуют, что мышление не нераздельно от существования; если бы все-де, что мы мыслим, существовало, то дело обстояло бы иначе. Но возражающие так не принимают при этом во внимание, что то «все», которое они имеют в виду, есть всегда некое особенное содержание, и что в том-то и состоит сущность конечности вещей, что понятие и бытие отделимы друг от друга. Но как можно умозаключать от конечных вещей к бесконечным? «Далее», — говорит Картезий: «мы должны признать, что это понятие не произведено нами» — теперь мы говорим: это вечная истина, откровенная нам в нас. «Мы в себе не находим тех совершенств, которые содержатся в этом представлении. Мы, следовательно, уверены, что их нам дала причина, в которой находится всяческое совершенство, т. е. бог, как реально существующий, ибо для нас несомненно, что из ничего ничего не возникает» — согласно Бёме бог взял материю мира из самого себя — «и что то, что совершенно, не может быть действием чего-то несовершенного. Из него мы, следовательно, должны выводить в подлинной науке все сотворенные вещи»¹. Вместе с доказательством существования бога значимость и очевидность всех истин получает обоснование в их происхождении. Бог как причина есть для-себя-бытие, реальность, которая не есть только сущность (Entität) или существование в мышлении. Такое существование, как эта причина (а не вещь вообще) содержится в понятии «не-я», не в понятии каждой определенной вещи, — ибо вещи как определенные суть отрицания, — а лишь в понятии чистого существования или совершенной причины. Последняя есть причина истинности идей, ибо она-то именно и есть аспект их бытия.

В-четвертых, Картезий утверждает: «Тому, что нам откровено богом, мы должны верить, хотя мы этого не понимаем. И неудивительно, что мы этого откровения не понимаем, так как мы конечны, а то, что содержится в божественной природе как непостижимое есть бесконечное, стоящее выше нашего понимания». Здесь перед нами — вторжение обыденного представления. Бёме, напротив, говорит: «Тайна триединства всегда снова и снова рождается в нас». Но Картезий делает следующий вывод: «Поэтому мы не должны утруждать себя исследованиями о бесконечном, ибо, так как мы конечны, то нелепо желать определить что-то, выходящее за пределы конечного»². Это соображение мы, однако, оставим теперь в стороне.

¹ *Cartes, Principia philos.*, S. 1, § 15—16, 18—24, p. 4, 5, 7 (p. 73—75, 78—79).

² *Ibid.*, p. 1, § 24—26, p. 7 (p. 79—80).

«Первым свойством бога является то, что он правдив и есть подаватель всякого света; его природе, следовательно, совершенно противоречит, чтобы он нас обманывал. Поэтому данный нам богом природный свет или способность познания не может касаться предмета, который был бы неистинным, поскольку к нему прикасается она (эта способность познания), т. е. поскольку он усматривается ясно и отчетливо». Богу мы приписываем *правдивость*. Из этого, следовательно, Картезий умозаключает, что существует всеобщая связь между абсолютным познанием и объективностью того, что мы таким образом познаем. Познание имеет предметы, имеет некое содержание, которое мы познаем; эту связь мы затем называем истиной. Правдивость бога как раз и есть это единство мыслимого или ясно усматриваемого субъектом и внешней реальности или существующего. «Этим устраняется сомнение, будто может быть неистинным то, что для нас совершенно очевидно. Теперь, следовательно, математические истины уже больше не должны быть нам подозрительны. И точно также, если будем обращать внимание на то, что мы, в бодрственном ли состоянии или во сне, различаем ясно и отчетливо через наши чувства, нам будет легко познать относительно каждой вещи, что есть в ней неистинного». Так как мыслимое правильно и ясно также и существует, то этим Картезий высказывает, что человек узнает через посредство мышления, что на самом деле существует в вещах; источники заблуждения лежат, напротив, в конечности нашей природы. «Правдивость бога делает несомненным, что способность перцепировать и способность соглашаться посредством воли с перцепированным, не может кончиться заблуждением, если она простирается лишь на ясно перцепируемое. Если бы даже это никак нельзя было доказать, то это убеждение так прочно сидит во всех по природе, что всегда, когда мы что-то ясно перцепируем, мы само собою соглашаемся с этим, и никоим образом не можем усомниться, истинно ли оно»¹.

Все это изложено в высшей степени просто, но остается неопределенным, формальным и неглубоким. Картезий лишь утверждает, что дело *обстоит* именно так. Ход рассуждения у Картезия является только ходом рассуждения ясного *рассудка*. Достоверность является для него исходным пунктом, но из нее не выводится с необходимостью какое бы то ни было вообще содержание, ни тем менее его объективность, как отличная от внутренней субъективности «я». Таким обра-

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 29—30, 35—36, 38—43, p. 8—11 (p. 81—86, 89); *Meditationes*, IV, p. 25—26 (p. 293—297).

зом, мы видим у него то противоположность между субъективным познанием и действительностью, то их неразрывную связь. В первом случае является потребность опосредствовать их, и как таковое опосредствующее выдвигается правдивость бога, которая состоит именно в том, что его понятие непосредственно содержит в себе реальность. Но доказательство этого единства покоится исключительно лишь на том, что нам говорят, что мы *находим в себе идею совершеннейшего существования*; это представление, следовательно, выступает здесь лишь как *преднайденное*. Им как масштабом измеряется голое представление о боге, не содержащее в себе существования, и находят, что это представление было бы несовершенно, если бы оно не содержало в себе существования. Это единство самого бога, его идеи с его существованием есть, разумеется, правдивость; в последней мы, таким образом, получаем основание считать истинным то, что для нас столь же достоверно, как истинность нас самих. В основании дальнейших рассуждений Декарта лежит, следовательно, положение, что все является истинным лишь постольку, поскольку оно есть вообще нечто мыслимое, всеобщее. Впоследствии, как мы это увидим в дальнейшем, один картезианец, если можно этого философа называть картезианцем, — мы разумеем Мальбранша, учение которого можно было бы сразу изложить здесь ¹, — еще определеннее выразил и концентрированное развил в своем «*Recherche de la vérité*» («Розыскания истины») этот пункт о правдивости бога.

Основными определениями картезианской метафизики являются, таким образом, во-первых, то, что она от достоверности моего собственного «я» приходит к уверенности в истине, познает в понятии мышления бытие. Но так как в этом мышлении, в положении: «Я мыслю», из которого исходит Декарт, я являюсь единичным, то нашему уму предносится мышление как некое субъективное мышление. Декарт поэтому не обнаруживает бытия в самом понятии мышления, а дальше переходит вообще лишь к отделению друг от друга бытия и мышления. Во-вторых, самосознанию предносится также и отрицательное бытия, и это отрицательное в соединении с положительным «я» как в себе соединенные, Декарт полагает в некоем третьем, в *боге*. Бог, который раньше был не противоречащей себе *возможностью*, обладает теперь для самосознания предметной формой, есть вся реальность, поскольку она положительна; т. е. именно он есть

¹ В своих чтениях 1829—1830 гг. Гегель сразу здесь вставил изложение философии Мальбранша.

бытие, единство мышления и бытия, совершеннейшее существо; как раз в отрицательном, в понятии, в том, что это понятие мыслится, — как раз в этом и содержится бытие. Одно возражение против этого тождества старо, и Кант также выдвигал его; это возражение указывает, что из понятия совершеннейшего существа ничего более не следует, кроме как тот вывод, что в *мысли* бытие (Dasein) и совершеннейшее существо связаны между собою, но из одного понятия отнюдь не следует, что они связаны между собою *вне* мысли. Однако, как раз понятие бытия и есть это отрицательное самосознания, и оно есть не вне мышления, а есть мысль о том, что вне мышления.

2. Бытие Картезий берет в совершенно *положительном* смысле и не имеет понятия о том, что оно есть отрицательное самосознания; но простое бытие, положенное как отрицательное самосознания, есть *протяженность*. Картезий, следовательно, отрицает существование протяженности в боге, не отказывается в дальнейшем от этого отделения, приводит вселенную, *материю* в такую связь с богом, что бог является ее *творцом*, ее причиной, и высказывает правильную мысль, что сохранение вселенной есть непрерывный акт творения, поскольку сотворение рассматривается как отделенная от вселенной деятельность. Но Картезий не приводит притяжение обратно в мышление истинным образом: материя, протяженные *субстанции*, противостоят у него простым субстанциям; поскольку вселенная сотворена богом, она не могла быть столь же совершенной, как ее *причина*. В самом деле, раз мы не идем дальше рассудочного понятия причины, то ясно, что действие *менее* совершенно, чем причина, так как оно есть *положенность*. Протяженность поэтому согласно Картезию не совершенна; но так как несовершенные протяженные субстанции не могут существовать и продолжать существовать через самих себя или, иначе говоря, через свое понятие, то они, следовательно, для своего сохранения нуждаются во всякий момент в *содействии* бога, и без этого содействия они мгновенно возвратились бы в ничто. Но сохранение есть непрерывное новое сотворение ¹.

Картезий теперь переходит к дальнейшим определениям и говорит следующее: «Вступающее в наше сознание мы рассматриваем либо как *вещи*, либо как их *свойства*, либо как *вечные истины*, не обладающие существованием вне нашего мышления» — не принадлежащие

¹ *Cartes*, Principia philosophiae, p. 1, § 22—23, p. 6—7 (p. 77—78); *Responsiones quartae* (Ответ на четвертый ряд возражений), p. 133 (p. 70); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 30—31, 36, 38; *Buhle*, Geschichte der neueren Philosophie, T. III, отдел I, S. 17—18.

тому или другому времени, тому или другому месту. Последние он называет врожденными нам, такими, которые ни сделаны нами, ни только ощущаются¹, а суть вечное понятие самого духа и вечные определения его свободы, определения его самого как его. Отсюда исходит поэтому представление, что идеи *врождены* (*innatae ideae*), о чем спорили Локк и Лейбниц. Выражение «вечные истины» употребляется вплоть до нашего времени и означает совершенно всеобщие определения и связи, стоящие сами по себе. «Врожденность» является, однако, плохим и нелепым выражением, так как предносящееся при этом выражении представление о физическом рождении не подходяще для духа. Врожденными идеями являются для Картезия не всеобщее, как у Платона и позднейших философов, а то, что обладает очевидностью, непосредственной достоверностью, некое непосредственное множество, имеющее свою основу в самом мышлении, многообразные понятия в форме некоего бытия, подобные (по Цицерону) природно прочным, вселенным в сердце чувствам. Мы лучше сказали бы: это имеет свою основу в природе, в сущности нашего духа. Дух деятелен и ведет себя в своей деятельности определенным образом; но этот характер его поведения не имеет другого основания, кроме как его свободы. Однако, чтобы показать, что это так, требуется нечто большее, чем только сказать об этом; этот характер поведения должен быть выведен как необходимый продукт нашего духа. Такими идеями являются согласно Картезию, например, логические законы. «Из ничего ничего не происходит», «нечто не может одновременно существовать и не существовать»²; такими идеями являются также основоположения морали. Это — *факты* сознания, которые Картезий, однако, вскоре снова бросает; они согласно ему существуют лишь в мышлении как субъективном мышлении, и он, таким образом, еще не ставил вопроса о их содержании.

Что касается вещей, к рассмотрению которых Декарт теперь обращается, вещей, составляющих другое к этим вечным истинам, то всеобщими определениями их являются *субстанция*, *длительность*, *порядок* и т. д.³. Он затем дает дефиниции этих мыслей, подобно тому как Аристотель отыскивает категории. Но если раньше Картезий клал в основание своих философских размышлений мысль, что не дужно делать никаких *предположений*, то он теперь берет предста-

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. I, § 48, p. 12 (p. 92); *Meditationes*, III, p. 17 (p. 268—269);

² *Ibid.*, § 49, p. 13 (p. 93).

³ *Ibid.*, § 48, p. 12 (p. 93).

вления, к которым он затем переходит, как нечто *найденное* в нашем сознании. Он дефинирует субстанцию следующим образом: «Под субстанцией я понимаю не что иное, как некую вещь (*rem*), не нуждающуюся для своего существования ни в чем другом, и как такая субстанция, не нуждающаяся в какой бы то ни было другой вещи, может рассматриваться только одна единственная, а именно — бог». Это то же самое, что говорит Спиноза; можно сказать, что это — также и истинное определение, единство понятия и реальности. «Все другие» (вещи) «могут существовать лишь благодаря *содействию* (*concursus*) бога». Следовательно, то, что мы еще кроме бога называем субстанцией, не существует само по себе, не имеет своего существования в самом понятии. Это и называли тогда системой помощи (*systema assistentiae*); эта система носит, однако, трансцендентный характер. Бог есть абсолютная связь понятия и действительности; другие, конечные вещи, имеющие предел, находящиеся в зависимости, нуждаются в другом. «Поэтому, хотя мы и называем другие вещи субстанциями, все же это выражение применимо к ним и богу, как выражаются школьно, не *univocae*, т. е. нельзя указать какого бы то ни было определенного значения этого слова, которое было бы общее богу и тварям»¹.

«Но я признаю только двоякого рода вещи, а именно, один род представляет собою *мыслящие* вещи, а другой род — те, которые относятся к *протяженным* вещам». Мышление, понятие, духовное, самосознательное есть то, что находится у себя и имеет свою противоположность в протяженном, пространственном, существующем друг вне друга, находящемся не у себя самого, несвободном. Это — *реальное* различие («*distinctio realis*») между *субстанциями*: «Одна субстанция может быть постигнута ясно и определенно без помощи другой. Но сотворенные телесная и мыслящая субстанции могут быть включены в это общее понятие, потому что они суть вещи, нуждающиеся для своего существования только в содействии бога». Они являются более всеобщими; другие конечные вещи нуждаются для своего существования в других вещах, являющихся их условиями, но *протяженная* субстанция, царство природы, и духовная субстанция не нуждаются друг в друге². Можно их называть субстанциями, потому что каждая из них представляет собою весь свой объем, самостоятельную целост-

¹ *Cartes*, Principia philos., p. 1, § 51, 14 (p. 95)

² *Ibid.*, p. 1, § 48, p. 12—13 (p. 92); § 60, p. 16 (p. 101); § 52, p. 11 (p. 95); *Ration. more geom. dispos.*, Def. X, p. 86 (p. 454).

ность. Но так как, умозаключил Спиноза, каждая сторона как царство мышления, так и царство природы есть внутри себя единая целостная система, то они также и в себе, т. е. абсолютно тождественны, как бог, абсолютная субстанция; следовательно, для мыслящего духа это «в себе» есть бог, или, иначе говоря, различия между ними суть идеализованные различия.

Картезий переходит от понятия бога к сотворенному, к мышлению и протяжению, а от них к частностям. «Субстанции обладают несколькими *атрибутами*, без которых они не могут мыслиться» — это — их определенность; «но каждая из них обладает таким свойственным ей атрибутом, который составляет ее природу и сущность», простой всеобщей определенностью, «и к которому относятся все другие. Так, например, мышление составляет абсолютный атрибут духа» — мышление есть его качество, «а *протяженность* есть» существенное определение телесности, и лишь она есть «истинная природа тела. Все другие свойства суть модусы, как, например, в протяженной субстанции — фигура, движение, а в мыслящей — *воображение, чувство, воля*; их можно отнять и отмыслить. Бог есть несотворенная, мыслящая субстанция»¹.

Здесь Картезий переходит к рассмотрению единичных предметов и, прослеживая протяженную субстанцию, он обсуждает *материю, покой, движение*. Основной мыслью Картезия является та, что материя, протяженность, телесность суть одно и то же для мысли. Согласно ему природа тела завершена его протяженностью и лишь это мыслимое нами свойство должно быть признано существенным для телесного мира. Тело оказывает также противодействие, обладает запахом, цветом, прозрачностью, твердостью и т. д., ибо без таковых свойств нет тела. Но все эти дальнейшие определения протяженности, как, например, *количество* протяжения, покой, движение, косность, суть нечто лишь чувственное, и это Картезий доказал — да это уже задолго до него показали скептики. Протяженность есть, правда, абстрактное понятие или, иначе говоря, чистая сущность, но как раз для конституирования тела или чистой его сущности необходимо требуется отрицательность, различие. Что кроме протяжения все другие определения тела могут быть отброшены и ни одно из них не может быть предикцировано телу абсолютно, это показывает Картезий следующим соображением. О плотности или твердости материи мы умозаключаем от противодействия, которое тело оказывает нашему прикосновению,

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 53—54, p. 14 (p. 96—97).

противодействия, посредством которого оно стремится отстоять занимаемое им место. Теперь предположим, что материя, подобно пространству, всегда отступает назад, как только мы прикасаемся к ней, тогда мы не имели бы никакого основания приписывать ей плотность. Запах, цвет, вкус суть также лишь чувственные свойства; но *истинно* лишь то, что мы усматриваем отчетливо. Если мы разотрем тело на мелкие кусочки, то оно действительно будет отступать, и, однако, оно при этом не теряет своей природы; противодействие, следовательно, не существенно для тела¹. Однако, это не-для-себя-бытие есть лишь количественно меньшее противодействие; последнее всегда остается.* Но Картезий хочет лишь мыслить; противодействие же, цвет и т. д. он не мыслит, а лишь представляет их себе как чувственные. Он поэтому говорит, что все это должно быть сведено к протяжению как особенная его модификация. Картезию делает честь, что он принимает за истинное лишь то, что мы мыслим, но устранение всех этих чувственных свойств есть как раз отрицательное движение мышления; сущность тела обуславливается этим мышлением, т. е. она не есть истинная сущность.

От понятия протяжения Картезий переходит к законам движения как к всеобщему познанию «в себе» телесного. Он утверждает, *во-первых*, что не существует *пустоты*, ибо это было бы протяжение без телесной субстанции, т. е. телом без тела. *Во-вторых*, не существует *атомов* (не существует неделимого для-себя-бытия); это доказывается тем же соображением, так как сущностью тела является протяженность. *В-третьих*, тело приводится в движение чем-то, находящимся вне его, само же по себе оно продолжает оставаться в состоянии покоя; и точно так же, если тело находится в состоянии движения, оно приводится в покой другим телом, находящимся вне его, т. е. тело *инертно*². Это — ничего не говорящие положения, ибо фиксирование простого покоя и движения в их противоположности есть как раз абстракция.

Протяженность и движение суть основные понятия механической физики; они представляют собою истину мира тел. Таким образом, уму Картезия предносится идеальность, и он поднимается куда выше представления о *реальности* чувственных свойств, но не переходит к обособлению этой идеальности. Таким образом, он не идет дальше

¹ *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 66—74, p. 19—22 (p. 107—117); p. 2, § 4, p. 25 (p. 123—124).

² *Ibid.*, p. 2, § 16, 20, 37—38, p. 29—31. 38—39 (p. 133—134, 137—138, 152—154).

механики в собственном смысле. Постольку можно сказать, что Декарт говорит: дайте мне материю (протяженное) и движение, и я вам построю миры¹. Пространство и материя были для него, таким образом, единственными определениями материального универсума. Отсюда механистический способ рассмотрения природы или, иначе говоря, чисто механистический характер картезианской философии природы². Изменения материи представляют собою поэтому исключительно лишь движение, так что Картезий сводит все отношения к движению и покою мелких частиц, всякое материальное различие, цвет, вкус, короче говоря, все телесные свойства и животные явления — к механизму. В живом существе переваривание пищи и т. д. суть такие механические результаты, принципом которых являются движение и покой. Мы, следовательно, видим здесь основу и происхождение *механистической* философии. Но в дальнейшем пришли к убеждению, что эта философия неудовлетворительна, что материи и движения недостаточно для объяснения живого. Однако, есть величие в том, что мышление движется вперед в рамках своих определений и делает эти определения мысли истиной природы.

Картезий разработал дальше механику, подвергнув исследованию систему мира и движения небесных тел. Он, таким образом, говорит о земле, солнце и т. д., затем он излагает свое представление о возвращающемся в себя вихреобразном движении небесных тел, о метафизических гипотезах касательно выхода из пор и вхождения в них маленьких частиц, прохождения последних через эти поры, встрече их там — и, наконец, он трактует о селитре и порохе³.

Прежде всего интересны высказанные Картезием общие мысли. А затем очень важно, что этими рассуждениями делается переход к определенным выводам в физике, являющейся результатом наблюдений и опытов, и в этих своих исследованиях он оперирует совершенно рассудочно. Картезий дает нам смесь многих наблюдений с такого рода метафизикой, и это представляет собою для нас нечто смутное. В этой философии, таким образом, господствующим является мыслительная трактовка эмпирических данных, и с того времени философы проявляют себя именно в этой манере. Слово «философия» имело у Картезия и

¹ *Buhle*, *Gesch. d. neueren Phil.*, P. III, отд. I, S. 19, ср. *Cartes*, *Principia philos.*, p. 3, § 46—47, p. 65 (p. 210—212).

² *Cartes*, *Principia philos.*, p. 2, § 64, p. 49 (p. 178—179).

³ *Cartes*, *Principia philos.*, p. 3 § 5—42, 46 Sqq; p. 51—63, 65, Sqq (p. 183—208, p. 210 et suiv.); p. IV, § I, Sqq; 69, 109—115, p. 137, Sqq 166, 178—180 (p. 330 et suiv., 388, 420—425).

еще у многих других неопределенный смысл познания посредством мышления, размышления, рассуждения. Спекулятивное познание, выведенное из понятия, свободное самостоятельное развитие предмета ввел впервые только Фихте; у Картезия, стало быть, еще не отделены друг от друга то, что мы теперь называем философским познанием, от того, что мы теперь называем *научным* познанием. Таким образом, все человеческое познание причислялось тогда к *философии*. Поэтому мы видим, что в метафизике Картезия появляется наивнейшим образом совершенно эмпирическое рефлексирование и рассуждение, исходящее из *оснований*, из опытов, фактов, явлений, и мы, читая эти рассуждения, отнюдь не настраиваемся на спекулятивный лад. Говоря более определенно, строго научный элемент этой философии состоял в методе доказательства, представляющем собою тот метод, который издавна уже применялся в геометрии, и в обычном способе формально-логического умозаключения. Поэтому и происходит то, что философия Картезия, которая должна была дать весь круг наук, начинается с логики и метафизики. Вторая часть этой философии представляет собою обычную физику, математику, хотя и перемешанную с метафизическими спекуляциями, а третья часть, этика, рассматривает человеческую природу, обязанности людей, государства, гражданина. Так обстоит дело у Картезия. Первая часть «*Principiae philosophiae*» озаглавлена «*De principijs rerum materialium*» («О началах материальных вещей»). Однако, эта философия природы как философствование о протяженности представляет собою только то, что в то время могло быть совершенно обычной физикой, механикой, и носит совершенно гипотетический характер; мы же, напротив, строго различаем между эмпирической физикой и метафизикой, хотя и первая также является мыслительной.

3. До третьей части, *до философии духа*, Картезий не дошел; в то время как физику он особенно тщательно разрабатывает, в *этической* области Картезий обнародовал лишь одно исследование под заглавием «*De passionibus*» («О страстях»). Картезий рассматривает в нем вопрос о мышлении и человеческой свободе. Существование свободы воли он доказывает тем, что душа мыслит, воля неограничена и это составляет *совершенство человека*. Это — совершенно правильно. Что касается свободы воли, то он трактует о затруднительном вопросе, каким образом она соединима с божественным предвидением. Человек как свободный может сделать нечто такое, что бог раньше не велел сделать, а это противоречит всемогуществу и всеведению бога; если же скажем, что все установлено богом, то этим была бы в свою очередь уни-

чтожена человеческая свобода. Он, однако, не разрешает противоречия между этими двумя определениями, а говорит в согласии со своей уже указанной выше манерой философствования: «Человеческий ум конечен, а могущество и предопределение божие бесконечны. Мы поэтому не в состоянии постигнуть отношения, существующего между свободой человеческой души и бесконечным всемогуществом, но в нашем самосознании мы обладаем, как фактом, достоверностью существования этой свободы. Но мы должны держаться лишь того, что достоверно». В дальнейшем еще многое другое кажется ему необъяснимым; однако, и здесь мы видим у него настойчивое, упрямое стремление не отступать от того, что по крайнему его разумению представлялось ему верным. Способ познания, рекомендуемый Картезием, носит форму рассудочного рассуждения и, таким образом, не представляет собою большого интереса.

Таковы основные черты картезианской системы. Мы должны еще привести некоторые отдельные утверждения, сделавшие его особенно знаменитым, — должны сказать о тех частных формах, которые рассматривались и в других метафизических учениях, а также и у Вольфа. *Во-первых*, обыкновенно обращают больше всего внимания на то, что Декарт рассматривал *органическое, живстных*, как машины, признавал, что они приводятся в движение другим телом и не имеют в себе самостоятельного начала мышления ¹. Это — механическая физиология, определенная, рассудочная мысль, не имеющая дальнейшего значения. Ввиду резкой противоположности, существующей согласно Декарту между мышлением и протяженностью, первое не рассматривается им как ощущение, так что делается возможным изолирование последнего. Органическое, как тело, должно быть сведено к протяжению; дальнейшее развитие этой мысли показывает, стало быть, лишь ее зависимость от первых определений.

Во-вторых, у Декарта теперь делается главной проблемой *отношение между душой и телом* — как раз вышеуказанное возвращение предмета в себя, так что мышление проявляет себя в другом, в материи. В метафизике мы находим много учений по поводу этого отношения. Одним из них является учение об *influxus phisicus* (физическое влияние); согласно этому учению дух ведет себя таким же образом, как тело, предмет влияет на дух, подобно тому как тела влияют друг на друга; такое представление очень грубо. Как же Картезий понимает единство отношения души и тела? Первая принадлежит к области

¹ *Cartes, De Methodo*, V, p. 35—36 (p. 185—189).

мышления, а второе — к области протяжения: так как оба они — субстанции и, следовательно, ни одна не нуждается в понятии другой, то тело и душа независимы друг от друга и не могут непосредственно влиять друг на друга. Душа могла бы оказывать влияние на тело лишь постольку, поскольку она нуждалась бы в нем, и наоборот, т. е. поскольку они находились бы между собою в существенном соотношении. Но так как и душа и тело суть целостность, то они не имеют реального соотношения друг с другом. Поэтому Картезий, оставаясь последовательным, отрицал физическое влияние одной из этих субстанций на другую; ведь это было бы механическим отношением между ними. Картезий, таким образом, устанавливает независимость интеллектуального от материи, и на этом основывал самостоятельное существование духа, ибо в его «*Cogito*» «я» сначала знает достоверно лишь о самом себе, так как я могу абстрагироваться от всего другого. Но существует потребность в указании опосредствующего, связи между абстрактным и внешним, единичным. Эту связь Картезий устанавливает следующим образом; он ставит между ними то, что представляет собою метафизическое основание их взаимных изменений, ставит бога как связующее звено, поскольку бог оказывает помощь душе в том, что она не в состоянии совершить посредством своей собственной свободы, и бог делает это для того, чтобы изменения тела и души соответствовали друг другу¹. Когда я испытываю влечение или у меня возникает намерение, они воплощаются телесно. Это совместное действие души и тела производится, согласно Картезию, богом. Ибо Картезий, как мы видели, говорит о боге, что он-то и есть истина представления: поскольку я мыслю правильно и последовательно, *этому* соответствует нечто реальное, и таковую связь между ними составляет бог. Бог, следовательно, есть полное тождество этих двух противоположностей, так как он как идея есть единство понятия и реального. Эта точка зрения получает затем свое дальнейшее развитие в спинозистской идее. Мысль Картезия совершенно правильна; в конечных вещах это тождество неполно. Но форма, в которую облек Картезий эту мысль, неподходяща; неподходяще то, что, во-первых, существуют две вещи, мышление или *душа* и тело, и что, во-вторых, бог выступает как третья вещь, находящаяся вне первых двух, и ни он не представляет собою понятия единства, ни сами опосредствуемые две вещи не являются понятиями. Но мы не должны забывать, что согласно Картезию первые две вещи суть *сотворенные* субстанции. Однако так как это

¹ *Cartes, De Methodo*, V, p. 29 (p. 173—174).

выражение «сотворенные» принадлежит лишь области представления и не является определенной мыслью, то лишь Спиноза впервые произвел это сведение к мысли.

2. Спиноза

В философии Картезия имеется слишком много неспекулятивных оборотов. Непосредственно к нему примыкает Бенедикт Спиноза, которому удалось продумать этот принцип совершенно последовательно. Для него душа и тело, мышление и бытие, перестают быть особенными, отдельными вещами, существующими каждая сама по себе. Таким образом, Спиноза совершенно устранил дуализм, существующий в картезианской системе — устранил дуализм как еврей. Ибо это глубокое единство его философии, как оно нашло себе выражение в Европе, дух, бесконечное и конечное, тождественные в божестве не как в чем-то третьем, есть отзвук Востока. Восточное воззрение об абсолютном тождестве Спиноза впервые сделал приемлемым для европейского способа мышления, ввел в последний, точнее говоря, в европейскую, картезианскую философию.

Однако, сначала мы должны рассмотреть обстоятельства жизни Спинозы. Он родился в 1632 г. в португальско-еврейской семье, жившей в Амстердаме. Его настоящее имя было Барух, но он его превратил в «Бенедикт». В молодости он обучался у раввинов той синагоги, к которой он принадлежал; однако, уже очень рано Спиноза пришел с ними в столкновение, так как они были очень возмущены тем, что он высказывался против талмудических фантазий. Он поэтому своевременно вышел из синагоги, а так как раввины опасались, что его пример будет иметь дурные последствия, то они предложили ему ежегодное содержание в тысячу гульденов, если он согласится в дальнейшем оставаться в синагоге и будет держать себя спокойно. Он, однако, отверг это предложение, и их преследования зашли позднее так далеко, что они намеревались устранить его со своего пути посредством убийства из-за угла. Он едва спасся от направленного на него кинжала, а затем формально оставил еврейскую общину, причем не перешел, однако, в христианскую церковь. Он стал теперь с особенным рвением заниматься латинским языком и изучал преимущественно картезианскую философию. Позднее он переехал в лежащий близ Лейдена город Рейсбрюк, и с 1664 г. жил, пользуясь большим уважением друзей, но спокойно, сначала в Фоорбурге, деревне у Гааги, затем в самой Гааге и кормился своим собственным трудом,

занимаясь изготовлением оптических стекол. Не случайно то обстоятельство, что его ум занимал *свет*, ибо последний представляет собою в материи само абсолютное тождество, составляющее основу восточного воззрения. Хотя он имел богатых друзей и могущественных покровителей, среди которых были даже полководцы, он все же жил бедно, так как он отверг несколько предложений значительных подарков. Когда Симон де Фрис пожелал сделать его своим наследником, он не захотел принять также и этого предложения, и лишь согласился получать от него ежегодное содержание в 300 флоринов; он отказался также в пользу сестер от своей доли в отцовском наследстве. Пфальцский курфюрст Карл Людвиг, в высшей степени благородный и свободный от предрассудков своего времени человек, пригласил его занять профессорскую кафедру в Гейдельберге, причем он предоставлял ему свободно преподавать и писать, так как «князь верит, что он не будет злоупотреблять этой свободой, чтобы беспокоить признанную государством религию». Но Спиноза (мы читаем об этом в его напечатанных письмах) вполне обдуманно отклонил это предложение, так как он «не знает, в каких границах должна держаться эта философская свобода, чтобы не казалось, что он тревожит признанную государством религию». Он остался в Голландии, являвшейся тогда в отношении общей культуры в высшей степени интересной страной, впервые давшей в Европе пример всеобщей терпимости и предоставившей многим лицам убежище для свободы мысли. Ибо, как бы враждебно и яростно ни выступали тамошние теологи, например, против Беккера (Brucker, Hist. crit. philos., T. IV, p. 2, p. 719—720) и как бы яростно ни нападал Босций на картезианскую философию, все же эти выступления не имели тех последствий, которые они имели бы в другой стране. Спиноза умер 21 февраля 1677 г. на 44 году от роду от чахотки, которой он уже давно болел, — умер согласно со своей системой, по которой все особенности и единичности исчезают в единой субстанции (здесь неперевожимая игра слов, Schwindsucht — чахотка — означает буквально: стремление к исчезновению. Перев.). Протестантский священник Колерус или Кёлер, хотя и выступает ревностно против Спинозы в изданной им биографии последнего, дает, однако, довольно точные и добродушные сообщения об условиях его жизни: рассказывает о том, что Спиноза оставил после себя лишь около 200 талеров, какие у него были долги и т. д. Проповедник скандализирован счетом в описи имущества, в котором цырюльник требует от «блаженной памяти» г. Спинозы уплаты денег, которые он остался должен, и Колерус делает следующее замечание: «Если бы цырюльник знал,

что за фрукт был Спиноза, он не сказал бы «блаженной памяти». Под портретом Спинозы немецкий переводчик этой биографии пишет: «*characterem reprobationis in vultum gerens*» («носит на лице печать отвержения») и обозначает этим то, что представляет собою на этом лице омраченность глубокого мыслителя, причем помимо этого выражение лица Спинозы мягкое и благожелательное. Впрочем «*reprobatio*» («отвержение») все же правильное выражение; но это — не пассивная *отверженность*, а активное неодобрение мнений, заблуждений и бессмысленных страстей людей ¹.

Спиноза пользовался терминологией Картезия и издал также изложение его системы. Ибо первое произведение Спинозы, находящееся в собрании его сочинений, называется: «Основоположения Картезия, доказанные геометрическим методом». Позднее он написал свой «*Tractatus theologico-politicus*» («Богословско-политический трактат») и приобрел себе им большую известность. Как ни велика была ненависть, которую Спиноза навлек на себя со стороны своих раввинов, он, однако, этим своим произведением сначала навлек на себя еще большую ненависть со стороны христианских и, в особенности, протестантских теологов. В этом трактате находится учение о боговдохновенности, критическое рассмотрение моисеевых книг и т. п., главным образом с той точки зрения, что обязательность этих законов простирается лишь на евреев. Та критика, которую давали в своих произведениях позднейшие христианские теологи, критика, задачей которой обыкновенно является доказательство того, что эти моисеевы книги редактированы лишь в позднейшую эпоху и отчасти написаны уже после вавилонского пленения (это — один из основных предметов писания для протестантских теологов, которым новейшие теологи отличаются от прежних и много этим хвастают), — все это мы уже находим в указанном произведении Спинозы. Но больше всего навлек на себя Спиноза ненависть самой своей философией, которую мы теперь должны рассмотреть подробнее, руководясь его «Этикой». В то время как Картезий не опубликовал никакой «Этики», главным философским произведением Спинозы является, напротив, как раз его «Этика». Это было первое произведение, изданное после его смерти врачом Людвигом Майером, который был самым интимным другом Спинозы. Она состоит из пяти частей. Первая часть трактует о боге («De

¹ «*Collectanea, de vita B. de Spinoza*» (addita operibus ed. Paulus, Jenae, 1802—1803, T. II), 593—604, 612—628 («*Spinozae Epistol.*», LIII—LIV in oper. ed. Paulus, T. I, p. 638—640), 642—655; «*Spinozae Oper.*» ed. Paulus, T. II, Praef., p. XVI.

Део»). Здесь даны общие метафизические идеи, заключающие в себе познание бога и природы. Вторая часть трактует о природе и происхождении духа («*de natura et origine mentis*»). Таким образом, Спиноза совсем не рассматривает философии природы, — протяжение и движение, — а переходит сразу же от бога к философии духа, к этической стороне, а все, касающееся познания, разумеющего (*intelligenten*) духа, находится в первой части, там, где рассматриваются принципы человеческого познания. Третья книга «Этики» рассматривает происхождение и природу страстей («*de origine et natura affectuum*»), четвертая — силу последних или человеческое рабство («*de servitute humana s. de affectuum viribus*»), и, наконец, пятая трактует о могуществе интеллекта, мышления, или о человеческой свободе («*de potentia intellectus s. de libertate humana*») ¹. Церковный советник профессор Паулус издал в Иене произведения Спинозы, и в этом издании есть также и моя доля — я сравнивал с французскими переводами.

Что касается философии Спинозы, то она очень проста и в целом ее легко понять. Трудность заключается при этом отчасти в извилистом (*verschränkten*) методе изложения им своих мыслей и в ограниченности воззрения, благодаря которой он проходит быстро мимо многих основных аспектов и вопросов, трактуя их неудовлетворительно. Система Спинозы представляет собою объективирование картезианской философии в форме абсолютной истины. Простая мысль спинозовского идеализма состоит в следующем: истинной является исключительно лишь единая субстанция, атрибутами которой являются мышление и протяжение или природа, и лишь это абсолютное единство есть действительность, лишь оно есть бог. Это, как и у Декарта, — единство мышления и бытия или то, что в самом себе содержит понятие своего существования. Картезиевская субстанция также обладает в качестве идеи существованием в самом своем понятии, но это — лишь бытие как абстрактное бытие, а не бытие как реальное бытие или протяжение. У Декарта телесное и мыслящее «я», взятые каждое отдельно, представляют собою самостоятельные существа. Эта самостоятельность двух крайностей снимается в спинозизме, так как они превращаются в моменты единого абсолютного существа. Мы видим, таким образом, что смысл этого выражения состоит в том, что должно понимать бытие как единство противоположностей. Здесь основное устремление не в том, чтобы откинуть и отодвинуть в сторону противоположность,

¹ «*Collectanea de vita B. de Spinoza*», p. 629—641; «*Spinozae Ethic.*» (*Opera*, T. II), p. I, 3 et not. 33.

а в том, чтобы опосредствовать и разрешить ее. А так как здесь противоположность образуют уже *бытие и мышление*, а не как раньше, абстракции: конечное и бесконечное или граница и неограниченное, то бытие здесь берется более определенно как протяжение, ибо в своей абстрактности оно было бы вообще лишь тем же возвращением в себя, тем же простым равенством и самим собою, каким является мышление. Спинозовское чистое мышление, следовательно, уже больше не является наивным (*das Unbefangene*) всеобщим Платона, а есть единство, которое вместе с тем знакомо с абсолютной противоположностью между понятием и бытием.

Такова в целом спинозистская идея, и она представляет собою то же самое, чем являлось у элеатов *ὄν*. Эту спинозистскую идею мы должны, вообще говоря, признать истинной, обоснованной. *Абсолютная субстанция* есть истина, но она не *вся* истина. Чтобы быть всей истиной, она должна была бы мыслиться как деятельная и живая внутри себя, и именно этим определить себя как дух. Но спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и, значит, *абстрактное* определение духа. Можно, правда, сказать, что эта мысль есть основа всякого истинного воззрения. Она, однако, такова не как основа, остающаяся абсолютно прочно внизу, а как абстрактное единство, как дух внутри самого себя. Мы должны поэтому заметить, что мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом, это — существенное *начало* всякого философствования. Ибо, как мы видели, когда начинают философствовать, душа должна сначала купаться в этом эфире единой субстанции, в которой все, что мы раньше считали истинным, исчезло. Это отрицание всего особенного, к которому раз должен был прийти каждый философ, есть освобождение духа и его абсолютная основа. Отличие нашей точки зрения от элеатской философии состоит лишь в том, что в новейшее время благодаря христианству в духе всегда налична конкретная индивидуальность. Но если примем во внимание это бесконечное требование совершенно конкретного, то мы должны будем сказать, что субстанция Спинозы еще не была определена им как *внутри себя конкретная*. Так как конкретное, таким образом, не находится в содержании субстанции, то оно, стало быть, входит лишь в рефлектирующее мышление, и только из бесконечных противоположностей последнего как раз и получается вышеуказанное единство. О субстанции как таковой ничего больше нельзя сказать; речь может идти только о философствовании по поводу ее и об упраздненных в ней противоречиях; отличительного (*das unterscheidende*) мы в таком случае должны искать в характере тех

противоположностей, которые упраздняются в ней. Доказал Спиноза это единство отнюдь не так убедительно, как это старались сделать древние философы. Но величие склада мыслей Спинозы состоит в том, что он мог отказаться от всего определенного, особенного и держаться лишь единого, почитать лишь это единое.

1. Спиноза начинает рядом дефиниций, из которых мы должны привести следующие.

а) *Первая* дефиниция касается *причины самого себя*. Она гласит: «Под причиной самого себя (*causam sui*) я понимаю то, сущность» (или понятие) «чего заключает в себе существование, или то, что может быть мыслимо не иначе как существующим». Спиноза наперед устанавливает единство всеобщей мысли и существования и вопрос об этом единстве будет трактоваться вечно. «Причина самого себя» является очень важным выражением, ибо в то время, как мы себе представляем, что причина противоположна действию, *причина самого себя* есть такая причина, которая, действуя и отделяя некое другое, вместе с тем порождает лишь само себя, снимает, следовательно, в акте порождения это различие. Полагание этой причиной себя как некоего другого есть *отпадение* и вместе с тем *отрицание* этой потери; это — совершенно спекулятивное понятие, и даже, скажем больше, основное понятие во всем спекулятивном. Причина, в которой причина тождественна с действием, есть бесконечная причина (см. ниже); если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии *causa sui*, то его субстанция не была бы чем-то неподвижным.

б) *Второй* по порядку следует дефиниция *конечного*. «Конечной называется такая вещь, которая ограничена другой вещью того же рода». Ибо она имеет в другой вещи конец, не существует там; существующее здесь есть некое другое. Но это другое должно быть одинакового рода, ибо те, которые хотят ограничивать друг друга, должны для этого соприкасаться друг с другом, находиться, следовательно, в отношении друг с другом, т. е. быть именно одного рода, стоять на одинаковой почве, иметь общую сферу. Это — утвердительная сторона границы. «Мысль, следовательно, ограничивается» лишь «другой мыслью, тело — другим телом, но мысль не ограничивается» примерно «телом» и, наоборот, «тело не ограничивается мыслью». Этот взгляд мы уже встретили у Декарта; мысль есть сама по себе целостность, и такую же целостность представляет собою протяжение; у них нет никакого касательства друг к другу; они не ограничивают друг друга, каждое из них есть замкнутое внутри себя целое.

с) *Третьей* является дефиниция *субстанции*. «Субстанцией я на-

ываю то, что существует само в себе и постигается само через себя, или то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого мы должны были бы понимать его (*a quo formari debeat*)» — в противном случае оно было-бы конечным, акциденциальным. То, что для того, чтобы быть постигнутым, нуждается в другом, не самостоятельно, а находится в зависимости от этого другого.

д) *В-четвертых* Спиноза определяет *атрибуты*, которые принадлежат к субстанции, как ее второе. «Под атрибутом я разумею то, что ум схватывает в субстанции, как составляющее ее сущность» — и лишь это истинно для Спинозы. Это — великое определение; атрибут есть, правда, некая *определенность*, но эта определенность остается вместе с тем *целостностью*. Спиноза, подобно Декарту, принимает, что существует лишь два таких атрибута; *мышление* и *протяжение*. Ум понимает их как сущность субстанции; но *сущность* не *выше субстанции*, а есть лишь сущность в рассмотрении субстанции умом, это рассмотрение же имеет место вне субстанции. Каждый из двух способов рассмотрения, протяжение и мышление, хотя и содержит в себе все содержание субстанции, однако, имеет в себе это содержание лишь в одной форме, которую привносит ум, и именно поэтому обе стороны в себе тождественны, бесконечны. Это — истинное завершение; но где именно субстанция переходит в атрибуты, этого Спиноза не говорит.

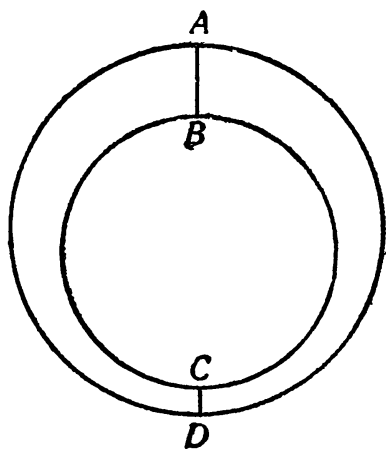
е) *Пятая* дефиниция касается третьего в субстанции, *модусов*. «Под модусом я разумею состояния субстанции или, иными словами, то, что существует в другом, через которое оно и постигается». Следовательно, *субстанция* постигается сама через себя; *атрибут* же не есть то, что постигается само через себя, а находится в отношении к постигающему интеллекту, но поскольку он постигает *сущность*; модус же, наконец, есть то, что постигается не как *сущность*, а в другом и через другое. — Только Спиноза должен был бы не давать этих трех последних моментов лишь как понятия, а дедуцировать их. Они особенно важны и соответствуют тому, что мы различаем как *всеобщее*, *особенное* и *единичное*. Но их следует брать не как формальные, а в их конкретном, истинном смысле; конкретное всеобщее есть *субстанция*, конкретное особенное есть конкретный род. Отец и сын в христианском вероучении суть, таким образом, особенные, каждый из которых, однако, содержит в себе всю природу бога, только в некоторой особенной форме. Модус есть единичное, конечное как таковое, которое вступает во внешнюю связь с другим. Таким образом, Спиноза лишь нисходит; модус есть лишь нечто захиревшее. Недостаток Спинозы

заключается, следовательно, в том, что он понимает третье лишь как модус, как дурную единичность. Истинная единичность, индивидуальность и субъективность, есть не только некое отдаление от всеобщего, всецело определенное, а как просто всецело определенное есть вместе с тем для себя сущее, определяющее лишь само себя. Единичное, субъективное тем самым есть как раз возвращение к всеобщему, а так как оно есть сущее у самого себя, то оно само есть всеобщее. Возвращение как раз и состоит именно лишь в том, что единичное, субъективное есть в самом себе всеобщее. Спиноза не продвинулся дальше, не перешел к этому всеобщему. Неподвижная, застывшая субстанциальность является у него окончательным, а не бесконечной формой. Последней он не знал, и, таким образом, от его мышления определенность всегда ускользает.

f) *В-шестых*, имеет важное значение также и дефиниция *бесконечного*, ибо в своей дефиниции бесконечного Спиноза точнее, чем где бы то ни было, охарактеризовал (bezeichnet) понятие понятия. «Бесконечное» имеет двоякий смысл: это слово то означает «бесконечно много», то означает «в себе и для себя бесконечное». «Относительно того, что бесконечно в своем роде, мы можем отрицать многие атрибуты; абсолютно же бесконечное есть то, к сущности чего относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания». В том же смысле Спиноза различает в двадцать девятом письме бесконечное воображения от бесконечного, постигаемого мышлением (*intellectus*), действительно (*actu*) бесконечного. Большинство людей доходят лишь до первого бесконечного, когда они хотят быть *возвышенными*. Это — дурная бесконечность, когда говорят «и так далее до бесконечности» — таковой бесконечностью, например, является бесконечное расстояние от одной звезды до другой, и точно так же бесконечность времени. То же самое представляют собою бесконечные ряды чисел в математике. Если мы представляем дробь в виде десятичной дроби, она неполна; напротив, $\frac{1}{7}$ есть истинно бесконечное, не является, следовательно, недостаточным выражением, — хотя содержание здесь, разумеется, ограниченное. Обыкновенно, когда говорим о бесконечности, мы имеем в виду дурную бесконечность, и хотя бы мы и рассматривали ее как возвышенную, все же следует сказать, что в ней нет ничего наличного и она всегда оказывается отрицательной, никогда не существуя *actu*. Но для Спинозы бесконечным является не это полагание и выхождение за пределы полагания, не чувственное бесконечное, а абсолютная бесконечность, положительное, в котором наличествует завершенное абсолютное множество без потустороннего.

Философскую бесконечность, бесконечное асту, Спиноза поэтому называет абсолютным утверждением самого себя. Совершенно правильно! Но это можно было бы выразить лучше, сказав «оно есть отрицание отрицания». Для пояснения понятия бесконечности Спиноза приводит здесь также и геометрические фигуры. В его «*Operibus posthumis*» перед его «Этикой», а также в вышеуказанном письме он поясняет это понятие двумя кругами, лежащими один внутри другого, но не concentрически.

«Неравные расстояния между двумя кругами В и С превосходят всякое число, и, однако, лежащее между ними пространство вовсе не так велико». А именно, если бы я захотел все эти расстояния точно определить, то я должен был бы прибавлять все новые и новые числа в бесконечном ряду последних. Но это прибавление все новых и новых чисел всегда остается недостаточным, обремененным отрицанием, и, однако, это дурная бесконечность лежит перед нами готовой, ограничена, — она утвердительно, действительна в этой плоскости как завершенное пространство между двумя кругами. Или возьмем другой при-



мер: ограниченная с обеих сторон линия состоит из бесконечно многих точек, и, однако, она здесь налична перед нами, определена; потустороннее бесконечно многих точек, ряд которых не завершен, завершено в этой линии и призвано обратно в единство. Мы должны представлять себе бесконечное как действительно наличное, и это происходит в понятии «причины самого себя», которая, таким образом, есть *истинная бесконечность*. Как только причине противостоит некое другое, действие, перед нами — конечность; но здесь это другое вместе с тем снято, и оно есть снова та же причина. Утвердительно есть, таким образом, *отрицание отрицания*, так как согласно известному грамматическому правилу *duplex negatio affirmat*. И точно так же и предшествующие дефиниции Спинозы уже имеют в себе бесконечное, например, только что упомянутая причина самого себя, поскольку она ее определяет как то, понятие чего включает в себе существование. Понятие и существование — каждое из них есть потустороннее другого; но причина самого себя, как это включение существования в понятие, есть как раз взятие обратно этой потусторонности, возвращение

ее в единство. Или возьмем другое определение: «Субстанция есть то, что существует само в себе и постигается само через себя», — это ведь то же самое единство понятия и существования. Бесконечное есть также внутри себя, имеет также свое понятие внутри самого себя; его понятие есть его бытие и его бытие есть его понятие. Истинная бесконечность, таким образом, у Спинозы имеется. Но он этого не сознает, он не познал этого понятия как абсолютного понятия, не выразил его, следовательно, как момента самой сущности, а это понятие находится для него *вне* сущности, в мышлении о сущности.

г) Наконец, *в-седьмых*, Спиноза говорит: «Бог есть абсолютно бесконечное существо или субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность». Здесь можно было бы задать вопрос: обладает ли субстанция бесконечно многими атрибутами? Но так как мы встречаем у Спинозы только два атрибута, мышление и протяжение, которые он приписывает богу, то нужно понимать здесь выражение «бесконечных» не в смысле неопределенно многих, а положительно, так, как, например, круг есть совершенная бесконечность внутри себя.

Вся спинозовская философия уже заключена в этих дефинициях; они, однако, в целом формальны. Недостаток Спинозы состоит вообще в том, что он, как мы видим, начинает с дефиниций. В математике мы допускаем такой метод, потому что она исходит из предпосылок, как, например, понятие точки, линии и т. д.; но в философии содержание должно быть познано как само по себе истинное. Можно, скажем, признать правильность данных Спинозой номинальных дефиниций, признать, что слово «субстанция» соответствует тому представлению, которое указывается дефиницией; но совершенно другой вопрос, истинно ли само по себе это содержание. Такого вопроса мы вовсе не задаем относительно геометрических теорем; но в философском рассмотрении это как раз главное, и этого Спиноза не сделал. Вместо того чтобы только объяснять в данных им дефинициях эти простые мысли и иллюстрировать их конкретно, Спиноза должен был бы исследовать, так же ли истинно это содержание. На поверхностный взгляд он дает здесь лишь объяснение слов, однако, в действительности, содержание, заключенное в них, *значимо*. Всякое другое содержание сводится лишь к этому содержанию и тем самым признается доказанным, ибо от первого содержания зависит всякое другое и, если это первое содержание кладется в основу, то все остальное вытекает с необходимостью. «Атрибут — есть то, что ум мыслит о боге». Но здесь встает вопрос: откуда взялся кроме бога еще и ум, применяющий

указанные две формы, мышление и протяжение, к абсолютной субстанции, и откуда взялись сами эти две формы? Таким образом, все лишь прибавляется, втекает, но не вытекает, не выводится. Определения не развиты Спинозой из субстанции, она не раскрывается, чтобы породить эти атрибуты.

2. За этими дефинициями следуют теоремы, *положения*, в которых Спиноза много доказывает. Он ниспускается от всеобщей субстанции через особенное, через мышление и протяжение, к *единичному*. У него, таким образом, имеются все три момента понятия, или, иными словами, они для него существенны. Но модуса, в который входит единичность, он не признает существенным, или, иначе говоря, Спиноза не признаёт его моментом самой сущности, моментом, который сам содержится в сущности, а модус исчезает в сущности, или, иными словами, он не возведен в понятие.

а) Главный вывод, доказываемый Спинозой посредством этих понятий, заключается в том, что существует лишь одна единственная субстанция, бог. Это — простой ход мысли, очень формальный метод доказательства. «Пятая теорема. Не может существовать двух или нескольких субстанций одной и той же природы или с одним и тем же атрибутом». Это положение заключено уже в дефинициях. Доказательство этого положения является, следовательно, ненужным, мучительным отягощением, приводящим лишь к тому, что затрудняется понимание Спинозы. «Если бы существовало несколько» (субстанций с одним и тем же атрибутом), «то они должны были бы различаться между собой или различием своих атрибутов или различием своих видоизменений» (модусов). «Если они различны по своим атрибутам, то тем самым непосредственно будет допущено, что существует только одна субстанция с одним и тем же атрибутом». Ибо именно атрибуты суть то, что интеллект постигает как сущность единой субстанции, которая (субстанция) определяется внутри себя, а не через другое. — «Если же эти субстанции различны различием своих видоизменений, то так как субстанция по своей природе первее своих видоизменений, то, оставив эти видоизменения в стороне и рассматривая субстанцию лишь в себе, т. е. сообразно с ее *истинной* природой, мы не будем рассматривать ее как отличную от других субстанций». «Восьмая теорема. Всякая субстанция necessarily *бесконечна*. Доказательство: Ибо в противном случае она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, и, таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, а это противоречит пятой теореме», — «Всякий атрибут субстанции должен быть по-

стигаем сам через себя», должен быть постигаем как рефлексированная внутри себя определенность. «Ибо атрибут есть то, что ум схватывает в субстанции, как составляющее ее сущность; следовательно, он должен быть схвачен сам через себя». Субстанция именно есть то, что постигается само через себя (смотри четвертую и третью дефиниции). «Поэтому мы не должны умозаключать от множественности атрибутов к множественности субстанций, ибо каждый из атрибутов постигается сам по себе и они все всегда и вместе были в субстанции, ни один из них не мог быть произведен другим». — «Субстанция неделима. Ибо если бы части субстанции сохранили природу этой субстанции, то существовало бы по несколько субстанций одной и той же природы, а это противоречит пятой теореме; если же нет, то субстанция перестала бы существовать, что нелепо» ¹.

«Четырнадцатая теорема. Кроме бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть мыслима. Доказательство: так как бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции, и так как он необходимо существует, то если бы была какая-нибудь субстанция, кроме бога, она должна была бы быть объяснена каким-либо атрибутом бога». Субстанция, следовательно, обладала бы не своей собственной сущностью, а сущностью бога, и она не была бы субстанцией. Или, если считать, что она все же субстанция, «то могли бы существовать две субстанции с одним и тем же атрибутом, что согласно пятой теореме нелепо. Из этого следует, что вещь протяженная и вещь мыслящая» не суть субстанция, а «суть или атрибуты бога или видоизменения его атрибутов». С подобного рода доказательствами недалеко уйдешь. «Пятнадцатая теорема. Все, что существует, существует в боге и не может ни существовать ни быть постигаемо без него». «Шестнадцатая теорема. Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное в бесконечно многих видах, т. е. все, что только может быть познано бесконечным умом. Следовательно, бог есть причина всего» ².

Затем Спиноза утверждает, что богу принадлежат качества свободы и *необходимости*. «Бог есть абсолютно свободная причина, не определяемая ничем другим существующим вне его, ибо он существует только по необходимости своей природы. Не существует никакой

¹ *Spinoza, Ethics*, p. 1, Propos. V, VIII, X et Schol. XIII, p. 37—39, II—42, 45.

² *Ibid.*, p. 1, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, p. 46, 51.

причины вне или внутри его, которая побудила бы его действовать, кроме совершенства его природы. Его деятельность вытекает necessarily и вечно из законов его природы; все, что вытекает из его абсолютной природы, из его атрибутов, вечно, подобно тому, как из природы треугольника извечно вытекает, что его три угла равны двум прямым». Т. е. его сущность есть его абсолютное могущество; *actus* и *potentia*, мышление и бытие суть в нем одно и то же. Поэтому, бог не имеет каких-нибудь других мыслей, которых он не мог бы осуществить. «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не переходящая» (*transiens*), т. е. внешняя его сущность и его существование суть одно и то же, а именно, истина. Так как бог есть причина всего, то вещь, определяемая к действию, определяется необходимо к этому богом, и вещь, которая определяется к этому, не может сделать, чтобы она не определялась к этому. В природе не существует ничего случайного. Воля есть необходимая, а не свободная причина; она есть только модус. Она, следовательно, определяется другим модусом. Бог не действует по конечным причинам (*Sub ratione boni*). Те, которые это утверждают, как будто предполагают, что существует вне бога нечто такое, что не зависит от бога, нечто такое, чем бог руководится в своей деятельности как некоей целью. Если будем представлять себе дело так, то выйдет, что бог есть не свободная причина, а подчинен судьбе. Столь же недопустимо все подчинять произволу, т. е. безразличной воле бога»¹. Бог определяется лишь своей природой; деятельность бога есть, таким образом, его могущество, и это есть необходимость. Он есть абсолютное *могущество* в противоположность *мудрости*, которая ставит определенные цели и, стало быть, ограничения. Таким образом, этим устраняются особые цели, мысли, предшествующие существованию и тому подобное. Но Спиноза на этом останавливается, не идет дальше этого общего замечания. Здесь мы должны указать, как на особенно характерную для мысли Спинозы черту, на высказанный им в 56-м письме взгляд, что всякое определение есть отрицание. Исходя из этого, нужно сказать, что есть нечто конечное и в том, что бог есть причина мира, ибо мир ставится здесь рядом с богом как некое другое.

в) Поэтому, наиболее трудной задачей является для Спинозы в терминах тех различий, к которым он приходит, понять и сформули-

¹ *Spinoza, Ethicæ*, p. 1, Propos. XVII, Coroll. I—II et Schol. Propos. XVIII, Propos. XX et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI, XXIX, XXII, XXIII, Schol. II, pp. 51—57, 59, 61, 63, 67—68.

ровать отношение указанного определенного к богу, так чтобы последнее при этом все еще сохранилось. «Бог есть мыслящая вещь, потому что все отдельные мысли суть модусы, выражающие известным и определенным образом природу бога; следовательно, богу присущ атрибут, понятие которого включает в себе все отдельные мысли и через который они также и постигаются. По тем же основаниям, следует признать, что бог есть протяженная вещь». А именно, одна и та же субстанция есть под атрибутом мышления умопостигаемый мир, а под атрибутом протяжения — природа. И мышление и природа выражают, стало быть, одну и ту же сущность бога. Или, как говорит Спиноза: «Порядок и система вещей природы те же, что и порядок мыслей. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также и в боге, есть одна и та же вещь» (одно и то же содержание), лишь «объясненная различными атрибутами. Поэтому, будем ли мы рассматривать природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо атрибутом, мы во всех случаях найдем одну и ту же связь причин, т. е. один и тот же порядок следования вещей. Формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через модус мышления как через свою ближайшую причину, а этот, в свою очередь, через другой и так до бесконечности, так что мы объясняем порядок всей природы или связь причин лишь посредством атрибута мышления, а тот же порядок природы или связь причин, когда мы их мыслим под атрибутом протяжения, должны также мыслиться *только* под атрибутом протяжения. И то же самое верно по отношению к другим атрибутам»¹. Одна и та же система выступает в одном случае как природа, а в другом — в форме мышления.

Но как проистекают эти два атрибута из одной субстанции, этого Спиноза не показывает. Он также и не доказывает, почему их не может быть больше двух. Протяжение и мышление для него суть ничто в себе и по истине, а они отличны друг от друга только внешним образом, ибо их различие принадлежит лишь области ума, который причисляется Спинозой («Ethices», P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p. 62) только к *видоизменениям*, и как таковые не имеет истины. В новейшее время эта точка зрения преподнесена вкось Шеллингом в следующих оборотах речи: мыслящий мир и телесный мир суть *в себе* одно и то же, только в различных формах, так что мыслящий универсум есть в себе вся абсолютная божественная целостность, а телесный универсум есть та же самая целостность. Различия не существуют в себе, а различные стороны,

¹ Spinoza, Ethices, p. 2, Propos. I—II, VII, et Schol., p. 78—79, 82—83.

с которых рассматривается абсолютное, находятся вне его. — Поднявшись выше этой точки зрения, мы говорим, что природа и дух разумны. Однако, разум есть *для нас* не пустое слово, а развивающаяся внутри себя целостность. Далее, следует сказать, что рассматривание только сторон предмета, рассматривание его не *в себе*, есть точка зрения рефлексии. Этот недостаток принимает у Спинозы и Шеллинга тот характер, что мы у них не находим такой необходимости, следуя которой понятие как в себе отрицательное своего единства полагает свое раздвоение на различные моменты, так что мы из простого всеобщего познаем реальное, противоположное. Спиноза же только дает один за другим как дефиниции субстанцию, атрибуты и модусы, берет их как найденное, но у него атрибуты не проистекают из субстанции и модусы не проистекают из атрибутов. В особенности, по отношению к атрибутам мы не видим у него необходимости, почему такими атрибутами являются как раз протяжение и мышление.

с) Что же касается перехода Спинозы к отдельным вещам и, в особенности, к самосознанию, к свободе «я», то он выражается об этом так, что дает право сказать: он больше сводит все ограниченности к субстанции, чем фиксирует единичное. Так, например, уже атрибуты не имеют у него самостоятельного существования, а только представляют собою способы, каким ум постигает субстанцию в ее различиях; и только третья, или модусы, суть для Спинозы то, в чем находятся все различия вещей. О них он говорит («Ethices», P. I, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63): В каждом атрибуте есть два модуса: *покой и движение* в протяжении, в мышлении *ум и воля* (*intellectus et voluntas*). Это — только видоизменения, существующие лишь для нас, находящиеся вне бога. Поэтому все, что относится к указанному различию и вызвано им к отдельному существованию, есть, стало быть, не нечто существующее в себе и для себя, а оно конечно. Совокупность этих состояний Спиноза объединяет («Ethices», P. I, Propos. XXIX, Schol., p. 61 — 62) под названием *natura naturata*: «*Natura naturans* есть бог, поскольку он рассматривается как свободная причина, поскольку он существует сам в себе и познается сам через себя, или, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога или, иными словами, из каждого из его атрибутов, т.е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога, не могут ни существовать ни быть постигаемы». Ничего не вытекает из бога, а все вещи лишь сводятся к нему, когда мы начинаем с них.

Я показал общие линии философского учения Спинозы, его основную идею. Теперь мне остается еще сказать о некоторых более частных определениях. Спиноза дает номинальные дефиниции модусов, ума, воли, аффектов, как, например, радость, печаль¹. В частности мы находим у него рассмотрение сознания. Он развивает свою мысль относительно этого пункта в высшей степени просто или, вернее, у него совсем нет развития мысли. Он начинает прямо с духа: «Сущность человека состоит в видоизменении атрибутов бога». Эти видоизменения существуют лишь по отношению к нашему уму. «Поэтому, когда мы говорим, что человеческий дух воспринимает то или другое, то это означает не что иное, как то, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он является идеей человеческого духа, имеет ту или другую идею. И если мы говорим, что бог имеет ту или другую идею не только, поскольку он составляет природу человеческого духа, но и поскольку он имеет вместе с человеческим духом идею еще и другой вещи, то мы этим говорим, что человеческий дух постигает вещь только отчасти или, иными словами, неадекватно». Истина же, напротив, есть для Спинозы адекватное². Мысль, что всякое особенное содержание представляет собой лишь видоизменение бога, Бейль,— не имевший никакого понятия о спекулятивном философствовании, хотя он в качестве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах,— делает смешной, извлекая из нее вывод, что бог, модифицированный и в турка и в австрийца, ведет войну с самим собою.

Отношение же между мышлением и протяжением в человеческом сознании Спиноза понимает следующим образом: «Все, что только имеет место в объекте» (лучше было бы сказать: в объективном) «идеи, составляющей человеческий дух, все это должно быть воспринимаемо человеческим духом или, иными словами, в духе необходимо должна существовать идея этого. Объектом идеи, составляющей человеческий дух, служит тело, или, иными словами, известный модус протяжения. Если же объектом идеи, составляющей человеческий дух, служит тело, то в теле не может иметь места ничего такого, что не воспринималось бы духом. В противном случае, идеи о состояниях тела находились бы в боге не поскольку он составляет человеческий дух, а поскольку он составляет идею другой вещи; таким образом, в нашем духе не бы-

¹ *Spinoza*, *Ethics*, p. 1, *Propos.* XXX—XXXII, p. 62—63; p. 3, *Defin.* III, p. 132; *Propos.* XI, *Schol.* p. 141.

² *Ibid.*, p. 2, *Propos.* XI, *Demonstr. et Coroll.*, pp. 86—87; *Defin.* IV, p. 77—78.

ло бы идей состояний нашего тела». Что путает, затрудняет понимание Спинозовской системы—это абсолютное тождество мышления и бытия, с одной стороны, и их абсолютное взаимное равнодушие, с другой, так как каждое из них выражает всю сущность бога. Единство тела и сознания состоит, согласно Спинозе, в том, что единичный человек есть модус абсолютной субстанции, который в качестве сознания есть представление изменений состояний тела внешними вещами; все, что имеет место в сознании, имеется также и в протяжении, и наоборот. «Дух познает самого себя, лишь поскольку он воспринимает идеи состояний тела» — обладает лишь идеей состояний своего тела; эта идея, как мы тотчас увидим, сложна. «Идеи атрибутов ли бога или единичных вещей познают как свою действующую причину не само представляемое или, иными словами, вещи, а самого бога, поскольку он есть мыслящий»¹. Буле («Geschichte der neueren Philosophie», Bd. III, Abt. II, S. 524) формулирует эти спинозовские теоремы следующим образом: «мышление неразрывно связано с протяжением; таким образом, все, что происходит в протяжении, происходит также и в сознании». Но Спиноза берет протяжение и мышление также и в их разделении. Идея тела, пишет он («Epistol.», LXVI, p. 673), заключает в себе лишь эти два атрибута и не заключает в себе ничего другого. Тело, которое она представляет себе, рассматривается под атрибутом протяжения, но сама идея есть модус мышления. Здесь мы видим расхождение протяжения и мышления: голое тождество, представление, что в абсолютном нет ничего отличного друг от друга, неудовлетворительно даже для Спинозы.

Индивидуум, самое единичность Спиноза определяет («Ethices», P. II, Defin., p. 92) следующим образом: «Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом, или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями, так что сообщают каким бы то ни было образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел». — Здесь мы очутились у грани спинозовской системы; здесь ясно выступает перед нами ее неудовлетворительность. Индивидуация, единица есть для него лишь сложность; это как раз представляет собою противоположность *Jchts* или самостности у Бёме, так как у Спинозы есть лишь всеобщность,

¹ *Spinoza*, *Ethices*, p. 2, *Propos. XII, XIII, et Schol., Propos. XIV, XXIII, V*, p. 87—89, 95, 102, 80—81.

мышление, а не самосознание. Если мы прежде, чем будем рассматривать это мышление в связи с целым, возьмем его с другой стороны, а именно со стороны ума, то мы увидим, что различенне входит вообще в него извне, оно не дедуцируется, оказывается как раз таким-то. Так, например, «действительный ум (*intellectus actu*), как мы уже видели, например, воля, желание, любовь, принадлежит к *natura naturata*, а не к *natura naturans*. Ибо под умом, как само собой ясно, мы понимаем не абсолютное мышление, а только известный способ мышления, его модус, отличный от других модусов, как, например, желание, любовь и т. д.; он, следовательно, должен быть постигаем через посредство абсолютного мышления, а именно через посредство некоторого атрибута бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления таким образом, что, взятый сам по себе, без этого атрибута, он не может ни существовать, ни быть постигаем, как это верно и относительно остальных модусов мышления» (Spinoza, *Ethices*, *Propos.* XXXI, p. 62 — 63), например, относительно воли, желания и т. д. Спиноза не знает такой бесконечности формы, которая была бы иной, чем бесконечность неподвижной субстанции. Но мы нуждаемся в том, чтобы познать бога как сущность всех сущностей, как всеобщую субстанцию, как тождество, и все же сохранить различия.

Далее Спиноза говорит: «Что составляет действительное (актуальное) бытие человеческого духа — это не что иное, как идея некоторой отдельной» (индивидуальной) «вещи, существующей в действительности (*actu*)», а не бесконечной вещи. «Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т. е. по порядку природы человек может как существовать, так и не существовать». Ибо, так как человеческое сознание не входит в качестве атрибута в состав сущности, то оно есть некоторый модус, и притом, модус мышления. Но, согласно Спинозе, ни тело не является причиной сознания, ни сознание — причиной тела, а конечной причиной является здесь лишь отношение между одинаковыми; тело определяется телом и представление — представлением. «Ни тело не может определять дух к мышлению, ни дух не может определять тело к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому. Ибо все модусы мышления имеют своей причиной бога, поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо иным атрибутом. Следовательно, то, что определяет дух к мышлению, есть модус мышления, а не протяжения. Движение и покой тела также должны брать свое начало от другого тела»¹. Я

¹ Spinoza, *Ethices*, p. 2, *Prop.* XI, (*Ax.* I, p. 78) et *Demonstr.*, I *Proposit.* X, p. 85—87; *Proposit.* VI, p. 81; p. 3, *Propos.* II, p. 133—134.

мог бы таким же образом цитировать много положений из Спинозы, но они очень формальны и всегда представляют собою повторение одного и того же.

Буле («Geschichte d. neuer. Philos.», т. III, отдел 2, с. 525 — 528) неправильно подсовывает Спинозе ограниченные представления: «Душа чувствует в теле все то другое, что она узнает, как находящееся вне ее тела; и она не узнает этого иначе, как через посредство понятий о свойствах, которые тело принимает от них. Следовательно, того, от чего тело не может принять никаких свойств, душа также не может узнать. Напротив, душа не может знать также и о своем теле; она не знает, что оно существует, и она и самое себя также узнает не иначе, как через посредство свойств, которые тело принимает от вещей, находящихся вне него, и через посредство понятий о них. Ибо тело есть некоторая определенная известным образом единичная вещь, получающая существование лишь постепенно, вместе и среди других единичных вещей, могущая сохранить существование лишь после этих вещей, вместе с ними и среди них», — т. е. в бесконечном прогрессе; тело именно не может быть постигаемо из себя. «Сознание души выражает определенную форму понятий, точно так же как само понятие выражает определенную форму некоторой единичной вещи. Но единичная вещь, ее понятие и понятие об этом понятии суть совершенно одно и то же, лишь рассматриваемое под различными атрибутами. Так как душа есть не что иное, как непосредственное понятие тела и составляет с последним одну и ту же вещь, то и превосходство души никогда не может быть чем-либо иным, как превосходством тела. Способности интеллекта суть не что иное, как способности тела согласно представлению тела, и решения воли суть столь же и определения тела. Отдельные вещи вытекают из бога вечным и бесконечным» (т. е. совместно и сразу), «а не мимолетным, конечным и проходящим образом: они возникают лишь друг из друга, взаимно порождают и разрушают друг друга, но неизменно пребывают в своем вечном существовании. Все единичные вещи взаимно предполагают друг друга, одна не может быть мыслима без другой, т. е. они вместе составляют одно неразрывное целое; они находятся в одной совершенно неделимой, бесконечной вещи и не существуют и не совместны никаким иным образом».

2. Теперь мы должны еще сказать о спинозовской морали, — это один из главных пунктов. Принципом этой морали служит только положение, гласящее, что конечный дух морален, поскольку он имеет истинную идею, т. е. поскольку он направляет свое познание и волеизъявление на бога, ибо истина, это — только познание бога. Можно таким

образом сказать: не существует морали более возвышенной, так как она требует от нас только того, чтобы мы имели ясную идею о боге. Спиноза здесь говорит сначала об аффектах. «Всякая вещь стремится сохранить свое существование. Это стремление есть само существование и выражает собою лишь неопределенное время. Это стремление, когда оно относится к одному только духу, называется *волей*, когда же оно относится вместе к духу и к телу, оно называется *желанием*. Определение воли (*volitio*) и идея есть одно и то же. Мнение о свободе воли основано лишь на том, что люди не знают причин своих действий, тех причин, которыми они определяются к деятельности. Аффект есть смутная идея. Поэтому аффект тем более в нашей власти, чем точнее мы знаем его причины»¹. Влияние аффектов, как смутных и ограниченных (неадекватных) идей, на человеческие действия составляет поэтому, согласно Спинозе, человеческое *рабство*. Из страстных аффектов главными являются *радость и печаль*. Мы страдательны и несвободны, лишь поскольку мы ведем себя как часть².

«Наше блаженство и свобода состоят в постоянной и вечной любви к богу. Эта интеллектуальная любовь вытекает из природы духа, поскольку она через посредство природы бога рассматривается как вечная истина. Чем больше человек познает сущность бога и любит бога, тем меньше он страдает от дурных аффектов и боится смерти». Для этого требуется согласно Спинозе истинный род познания. Согласно Спинозе, существуют три рода познания: к первому роду, который он называет *мнением и воображением*, он причисляет то, что посредством чувств мы познаем из отдельных вещей искаженно и беспорядочно, а также то, что познаем из *знаков, представлений и воспоминаний*. Вторым родом познания он считает то, которое мы черпаем из всеобщих понятий и адекватных идей о свойствах вещей. Третьим родом является созерцающая наука (*scientia intuitiva*), поднимающаяся от адекватных идей о формальной сущности некоторых атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей³. Об этом последнем роде он говорит: «Природе разума свойственно созерцать вещи не как случайные, но как необходимые, мыслить все вещи под некоторой формой вечности (*sub quadam specie*

¹ *Spinoza, Ethics*, p. 3, Propos. I, p. 138; p. 4, Praef., p. 199; p. 3, Propos. XI, Schol., p. 141—142; p. IV, Propos. II, p. 205; p. 3, Propos. III et Schol., p. 138.

² *Ibid.*, p. 3, Propos. I, p. 132, Propos. III, p. 138; p. 4, Praef. p. 199; p. 3, Propos. XI, Schol., p. 141—142; p. 4, Propos. 11, p. 205, p. 3 Propos. III et Schol. p. 138.

³ *Ibid.*, p. II, Propos. XI, Schol. II. p. 113—114.

aeternitatis)», т. е. в абсолютно адекватных понятиях, т. е. в боге. «Ибо необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы бога. Всякая идея единичной вещи необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность бога. Ибо единичные вещи суть модусы некоторого атрибута бога; следовательно, они необходимо должны заключать в себе его вечную сущность. Дух наш, поскольку он познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает, что он существует в боге и через бога постигается. Все идеи, поскольку они относятся нами к богу, истинны»¹. Человек должен все сводить к богу, ибо бог есть единое во всем; в своем действовании человек имеет своей целью единственно лишь вечную истину. Это у Спинозы не философское познание, а лишь некое знание о чем-то истинном. «Дух может сделать так, что он будет относить к идее бога все состояния тела или представления о вещах. Поскольку дух рассматривает все вещи как необходимые, он имеет тем большую власть над своими аффектами», являющимися произвольными и случайными. Это — *«возвращение духа к богу»*, и в этом состоит человеческая свобода. Напротив, как модус дух не обладает свободой, а определяется другими. «Из третьего рода познания возникает *духовное спокойствие*. Величайшим благом духа служит познание бога, и это познание составляет его высшую добродетель. Из этого познания необходимо возникает интеллектуальная любовь к богу, ибо из этого рода познания возникает радость, сопровождаемая идеей как ее причиной, т. е. идеей бога, т. е. интеллектуальная любовь к богу. Сам бог любит себя бесконечной интеллектуальной любовью»². Ибо бог может иметь своей целью и своей причиной лишь себя, и назначение субъективного духа заключается в направлении внимания на него. Таким образом, это — чистейшая, но вместе с тем и всеобщая мораль.

В тридцать шестом письме Спиноза говорит о *зле*. Утверждают, что бог, как создатель всего, есть также и создатель зла и, следовательно, сам есть зло; в этом-де тождестве все едино, добро и зло суть в себе одно и то же, в божественной субстанции это различие исчезает. Спиноза возражает против такого утверждения. «Я устанавливаю, что бог есть абсолютно и истинно» (как причина самого себя), «причина всего того, что заключает в себе известную сущность» (т. е. утвердительную реальность), «что бы это ни было. Если вы можете мне

¹ Spinoza, Ethices, p. 2, Propos. XLIV et Coroll. II, p. 117—118; Propos. XLV, p. 119, p. 5; Propos. XXX, p. 289; p. 2, Propos. XXXII, p. 107.

² Ibid., p. 5, Propos. XIV, p. 280; Propos. VI, p. 275; Propos. XXVII, p. 287—288; Propos. XXXII, Coroll., Propos. XXXV, p. 291—292.

доказать, что зло, заблуждение, порок и т. д. есть нечто, выражающее сущность, то я вполне соглашусь с вами, что бог есть создатель порока, зла, заблуждения и т. д. Но я уже достаточно показал, что форма зла не может состоять в чем-то таком, что выражает некоторую сущность, и поэтому нельзя сказать, что бог есть ее причина». Зло есть лишь отрицание, лишение, ограничение, конечность, модус. не есть ничего такого, что было бы действительно реальным. «Убийство Нероном своей матери, поскольку оно включает в себе нечто положительное, не было злодеянием. Ибо Орест совершил с внешней стороны тот же поступок, он вместе с тем имел также намерение убить свою мать, и, однако, его не обвиняют» и т. д. Утвердительным и является воля, представление, поступок Нерона. «В чем же, следовательно, состоит порочность Нерона? Не в чем ином, как в том, что он поступком своим выказал себя неблагодарным, безжалостным и непокорным. Но не подлежит сомнению, что все эти свойства не выражают собою сущность и, следовательно, бог не есть их причина, хотя он и является причиной поступка и намерения Нерона». Последние представляют собою нечто положительное, но еще не составляют злодеяния как такового. Лишь отрицательное, как, например, безжалостность и т. д., делает поступок Нерона преступлением. «Мы знаем, что все существующее, рассматриваемое в самом себе, безотносительно к чему-нибудь другому, включает в себе совершенство, простирающееся в вещи столь же далеко, как далеко простирается сущность вещи; ибо сущность есть не что иное как совершенство». — «Так как, — читаем мы в тридцать втором письме, — бог рассматривает вещи не абстрактно, так как он также не образует общих определений» (чтобы указать, чем должна быть вещь) «и вещи не имеют больше реальности, чем сколько им дано и действительно их наделило божественное разумение и могущество, то из этого явно вытекает, что такое лишение имеет место только в отношении нашего ума, а не в отношении бога» — ибо бог безусловно реален. Это, правда, хорошо сказано, но неудовлетворительно. Следовательно, бог и отношение к нашему уму различны. Но где же единство? Как понимать это единство? Спиноза продолжает в тридцать шестом письме: «Хотя дела праведных (т. е. людей, имеющих ясную идею о боге, с которой они согласуют все свои дела и помыслы) и» точно так же дела «нечестивых (т. е. людей, не обладающих идеей бога, но лишь идеями земных вещей), — отдельными, личными интересами и мнениями, — с которыми соотнобразуются все их поступки и помыслы, и хотя все существующее неизбежно проистекает из вечных божественных законов и предначертаний и находится в постоянной зависимости от бога, они

все же отличны друг от друга не только по степени, но и по самой сущности. Ибо и мышь, например, и ангел, и печаль, и радость одинаково зависят от бога и, однако, мышь не может быть чем-то вроде ангела и печали» — они различны по существу.

Таким образом, совершенно неверен упрек, что Спинозовская философия убивает мораль. Ведь из нее получается возвышенный вывод, что все чувственное есть лишь ограничение и существует лишь одна подлинная субстанция, что человеческая свобода состоит в том, чтобы созерцать эту единственную субстанцию и сообразоваться в своих умонастроениях и в своем волении с вечно единым. Но в этой философии заслуживает упрека то, что она понимает бога лишь как субстанцию, а не как дух, не как *конкретного*. Этим Спинозовская философия отрицает также и самостоятельность человеческой души, между тем как в христианской религии каждый отдельный человек признается предназначенным к блаженству. Здесь же, напротив, духовное и индивидуальное есть лишь некоторый модус, некоторая акциденция, а не субстанциальное существо. Это замечание приводит нас к общей оценке Спинозовской философии; при этой оценке мы должны принимать во внимание три точки зрения.

Во-первых, некоторые, например Якоби, бросают Спинозизму упрек в том, что он является *атеизмом*, так как бог и мир не отделены в ней друг от друга. Спиноза, говорят представители этой точки зрения, делает природу действительным богом или, иначе говоря, низводит бога на степень природы, так что бог исчезает и признается существующей лишь природа. Однако, на самом деле Спиноза противопоставляет друг другу не *бога и природу*, а *мышление и протяжение*, бог же есть их единство; он — не одно из них, а абсолютная субстанция, в которой, наоборот, исчезла ограниченность субъективности мышления и природности. Те, которые возражают против Спинозы таким образом, делают вид, что они очень интересуются богом, но на самом деле этим противникам Спинозы важно отстоять существование не *бога*, а *конечного* — отстоять самих себя. Между богом и конечным, к которому принадлежим и мы, можно мыслить троякого рода отношение. Можно, во-первых, считать, что существует лишь конечное, считать также, что лишь мы *существуем*, а *бога нет*. Это — атеизм. Здесь конечное принимается за абсолютное, и есть, таким образом, субстанциальное. Или же, *во-вторых*, можно принимать, что существует лишь бог, конечное же не существует *подлинно*, есть лишь феномен, видимость. *В-третьих* можно признавать воззрение, согласно которому существует бог, и мы также существуем; эта

третья точка зрения представляет собою плохое синтетическое объединение, компромисс. Это — способ решения вопроса, характерный для представления: каждая сторона столь же субстанциальна, как и другая; богу слава и он — там, на небе, но и конечные существа обладают *бытием*. Разум не может остановиться на таком «также», на таком безразличии. Мы чувствуем поэтому философскую потребность постигнуть единство этих различий, чтобы, таким образом, различие не отбрасывалось, а проистекало вечно из субстанции, не окаменевая, превратившись в дуализм. Спиноза поднялся выше этого дуализма, и религия также стоит выше его, если мы переведем ее *представления* на язык мысли. В атеизме, каковым является первый взгляд на отношение между богом и конечным, Спиноза не повинен; точка зрения людей, признающих произвол своих желаний, свое тщеславие, конечные вещи природы последней инстанцией и для которых в их представлении мир обладает непрекращающимся существованием, не есть точка зрения Спинозы, для которого богом является единственно только субстанция, а мир, напротив, есть состояние или модус этой субстанции. Следовательно, в том отношении, что Спиноза не различает между богом и миром, конечным, правильно утверждали, что спинозизм представляет собою атеизм, так как он говорит: природа, человеческий дух, индивидуум суть бог, раскрытый (*expliciert*) в особом виде. Мы уже указывали, что спинозовская субстанция несомненно не выполняет требований, которые должны быть предъявлены к понятию бога, так как бога следует понимать как представляющего собою дух. Но если хотят назвать Спинозу атеистом только потому, что он не отличает бога от мира, то это несообразно; с таким же правом или скорее с большим правом можно было бы назвать спинозизм *акосмизмом*, так как в этом философском учении признается субстанциальным, оказывается пребывающим не мир, конечное существо, универсум, а лишь бог. Спиноза утверждает, что того, что называют миром, вовсе и не существует, он представляет собою лишь некоторую форму бога, а сам по себе есть ничто. Мир не обладает подлинной действительностью, а все содержание этого мира брошено Спинозой в бездну единого тождества. Ничего поэтому нет в конечной действительности; последняя не имеет истины. Согласно Спинозе, все, что есть, есть только бог. Верно, следовательно, как раз противоположное утверждению тех, которые обвиняют Спинозу в атеизме; у него *слишком много бога*. Они говорят: если бог есть тождество духа и природы, то, следовательно, природа, отдельный человек есть бог. — Совершенно правильно! Но они при этом забывают, что природа, отдельный человек как раз *упразднены* в

боге, и обвиняющие Спинозу не могут простить ему того, что они суть ничто. Те, которые так его чернят, хотят, следовательно, сохранить не бога, а конечное, мирское; они сердятся на него за свою гибель и гибель мира. Спинозовская система есть возведенное в мысль абсолютный пантеизм и монотеизм. Спинозизм, следовательно, далек от того, чтобы быть атеизмом в обычном смысле этого слова, но, разумеется, если брать атеизм в том смысле, что бог понимается не как дух, то он таков. Но в таком случае, многие теологи тоже атеисты, а именно теологи, называющие бога только *всемогущим, всевышним существом*, не желающие познать бога и признающие конечное подлинно существующим, — и эти теологи еще хуже Спинозы.

Во-вторых, мы должны сказать о методе, которым пользуется Спиноза для изложения своей философии. Это — геометрический евклидовский метод доказательства, в котором мы встречаем определения, объяснения, аксиомы и теоремы. Уже Декарт исходил из того взгляда, что философские положения следует трактовать и доказывать математически, что они должны обладать именно такой очевидностью, как математические теоремы. Математический метод считается за его очевидность более превосходным, чем все другие, и естественно, что пробуждающееся самостоятельное знание сначала набредает на эту форму, в которой оно видело такой блестящий пример. Этот метод, однако, не годится для спекулятивного содержания и уместен лишь в конечных науках рассудка. В новейшее время Якоби (*Werke*, Bd. IV, Abt. I, S. 217 — 223) выставил положение, что всякое доказательство, всякое научное познание приводит к спинозизму, который один только и является последовательным способом мышления, а так как оно должно привести к нему, то оно вообще не годится, а дает верные результаты только *непосредственное знание*. Можно признать Якоби правым в том, что доказательство приводит к *спинозизму*, если под доказательством понимать лишь рассудочный способ познания. Но и вообще Спиноза является таким основным элементом современной философии, что можно в самом деле сказать: «ты или придерживаешься спинозизма, или ты не придерживаешься никакого философского учения. Спинозовский математический метод доказательства представляется поэтому лишь недостатком внешней формы; однако, на самом деле этот метод является основным недостатком всей спинозовской точки зрения. В этом методе совершенно неправильно поняты природа философского знания и его предмет, ибо математическое познание и метод есть лишь *формальное* познание и, следовательно, совершенно неподходящи для философии. Математическое познание дает доказа-

тельство на существующем предмете как таковом, а вовсе не на предмете, постигнутом в понятии; ему всецело недостает понятия, содержанием же философии служит понятие и постигнутое в понятии. Таким образом, это понятие как познание сущности представляет собою лишь *преднайденное* и принадлежит философскому субъекту; это, именно, оказывается характерной чертой Спинозовской философии. Мы уже видели примеры этой манеры доказательства. Дефиниции, из которых Спиноза исходит, подобно тому как в геометрии начинают с дефиниции линии, треугольника и т. д., — эти дефиниции касаются всеобщих определений, как, например, *причина самого себя, конечное, субстанция, атрибут, модус* и т. д., — которые лишь прямо берутся готовыми и предпосылаются, а не выводятся, не доказываются в их необходимости, ибо Спиноза не знает, каким образом он приходит к этим отдельным определениям. Он, далее, говорит об *аксиомах*, например («Eth.», Р. I, Ах. I, р. 36): «все, что существует, существует либо в себе, либо в другом». Определения «в себе» и «в другом» не показаны в их необходимости, и точно так же не показано в его необходимости разделение, а оно лишь принимается заранее. Теоремы у Спинозы имеют в качестве предложений субъект и предикат, которые неодинаковы. Если предикат доказан относительно субъекта, необходимо связан с последним, то все же остается неодинаковость, остается то, что одно как всеобщее относится к другому как к особенному, и, следовательно, если отношение и доказано, то все же имеется вместе с тем и побочное отношение. Математика в своих длинных теоремах о некотором целом помогает себе тем, что она доказывает и обратные теоремы и этим лишает их указанной определенности, сообщая обеим частям одинаково и характер всеобщности и характер особенности. Подлинные теоремы могут поэтому рассматриваться как дефиниции, и обратность представляет собою доказательство от словоупотребления. Но философия не может пользоваться настоящим образом этим способом выходить из затруднения, так как субъект, относительно которого она что-то доказывает, сам есть лишь понятие или всеобщее; форма предложения, следовательно, совершенно излишня и поэтому неправильна. То, что имеет форму субъекта, здесь дано в форме некоторого существующего, противопоставляемого всеобщему, содержанию предложения. Существующее имеет смысл представления; в обыденной жизни мы имеем в нашем распоряжении слово и о нем мы имеем лишенное понятия представление. Обратная теорема означала бы не что иное, как утверждение: понятие есть вот это содержание представления (*dieses Vorgestellte*). Это доказательство

на основании словоупотребления, что мы под данным словом понимаем то-то также и в обыденной жизни, т. е. доказательство того, что название правильно, не имеет никакого философского значения. Если же предложение не таково, а представляет собою обычное предложение, и предикат не есть понятие, а вообще какое-то всеобщее, некоторый предикат субъекта, то такие предложения, собственно говоря, не носят философского характера, например, теорема, доказывающая, что существует только одна, а не несколько субстанций; философский характер имеет лишь то суждение, в котором субстанция и единство есть одно и то же. Или, иными словами, это-то единство двух моментов доказательство и должно вскрыть, оно (это единство) есть понятие или сущность. На поверхностный взгляд кажется, как будто главной истиной является предложение (Satz), но если в предложениях, которые, собственно говоря, суть так называемые предложения, субъект и предикат в действительности не равны, потому что одно есть единичное, а другое всеобщее, то их *соотношение* есть существенное, т. е. основание, в котором они едины. Доказательство дает здесь, во-первых, неправильное представление, будто субъект существует сам по себе; на самом же деле субъект и предикат суть сами растворившиеся в основании моменты. В суждении: бог — един, сам субъект всеобщ, так как он растворяется в единстве. С другой стороны, в основании лежит неправильное предположение, что доказательство получается лишь откуда-то извне, подобно тому, как, например, в математике доказательство берется из предшествующей теоремы, и теорема, следовательно, не постигается сама через себя. Так, например, мы видим, что обычное доказательство берет откуда-то извне средний термин, основание; в логическом делении, например, берется извне основание деления. Теорема затем является как бы чем-то второстепенным; но мы должны задавать вопрос, истинна ли эта теорема. Результат как теорема *должен* быть истиной, в действительности же результат является лишь познанием. В-третьих, движение познания как доказательство имеет, следовательно, место вне теоремы, которая, как утверждает Спиноза, есть истина, и вообще существенные моменты системы полностью уже содержатся в предпосланных дефинициях, к которым лишь должны быть сведены все дальнейшие доказательства. Но откуда берутся категории, которые здесь выступают как дефиниции? Мы их именно находим в нас, в научной культуре. Таким образом, Спиноза не развивает из бесконечной субстанции, что существуют интеллект, воля, протяжение, а прямо говорит в этих определениях, и это совершенно естественно, ибо субстанция ведь есть то единое, в которое все

идет, чтобы там исчезнуть, но из которого ничего не получается. Так как Спиноза выставил великое положение, что все определения заключают в себе отрицание, а мы относительно всего и также относительно мышления, как противоположаемом протяжении, можем показать, что оно есть некоторое определение, некоторое конечное, можем, следовательно, доказать, что существенное в нем покоится на отрицании, то лишь бог есть положительное, утвердительное и, стало быть, лишь он есть единственная субстанция, все же другое есть, напротив, лишь ее видоизменение, не есть нечто само по себе существующее. Простая детерминация или, иначе говоря, простое отрицание входит в состав формы, но она есть нечто другое, чем та абсолютная определенность или отрицательность, которой является абсолютная форма; взятое с последней стороны, отрицание есть отрицание отрицания и благодаря этому — подлинное утверждение. Но этого отрицательного, самостоятельного момента движения познания, совершающегося в этом мысленном содержании, как раз и недостает Спинозовской философии или имеется в ней лишь внешним образом, так как оно входит в состав самосознания, т. е. содержанием этой философии служат мысли, но не самостоятельные мысли, понятия. Содержание имеет здесь значение мышления как полного абстрактного самосознания, но оно есть знание, в котором нет разума и вне которого остается единичное; содержание не обладает значением «я». Поэтому здесь обстоит дело как в математике: содержание, правда, доказано, нам приходится быть убежденными в нем, но мы не понимаем доказанного, не постигаем сути. Это — неподвижная необходимость доказательства, которой, однако, недостает момента самосознания. «Я» исчезает, совершенно отказывается в нем от себя, лишь пожирает себя. Ход доказательства у Спинозы, следовательно, правилен; однако, отдельная теорема ложна, так как выражает лишь одну сторону отрицания. Рассудок ищет определений, *не противоречащих себе; противоречия он не может выдержать*. Отрицание же отрицания есть противоречие, ибо, так как оно отрицает отрицание как простую определенность, оно, с одной стороны, есть утверждение, но, с другой стороны, также и отрицание вообще, и этого противоречия, являющегося характерным для разума (*das vernünftige ist*), недостает Спинозе. Недостает бесконечной формы, духовности, свободы. Уже ранее я указал, что Луллий и Бруно сделали попытку создать систему формы, постигнуть организующуюся в универсум единую субстанцию; от этого Спиноза отказался.

Так как Спиноза понимал отрицание лишь односторонне, то у

Спинозы, *в-третьих*, в сущности вытравлено начало субъективности, индивидуальности, личности, момент самосознания. Мышление имеет у него лишь значение всеобщего, а не самосознания. Этот-то недостаток и является тем, что, с одной стороны, столь возмутило против спинозовской системы людей, придерживающихся представления о свободе субъекта, потому что эта система устранила для-себя-бытие человеческого сознания, так называемую свободу, т. е. пустую *абстракцию* для-себя-бытия, и этим устранила бога как отличного от природы и человеческого сознания, а именно как существующего в себе, в абсолютном. Ибо человек обладает сознанием свободы, духовного, которое есть отрицание телесного, и сознанием, что он лишь в противоположном телесному есть то, что он поистине есть. За это сознание крепко держались религия, теология и здравый человеческий смысл, и антагонизм к Спинозе получает ближайшим образом такую форму, что говорят: свободное действительно, зло существует. Но, с другой стороны, так как для Спинозы лишь абсолютная всеобщая субстанция как не обособленная является подлинно действительным, а напротив, все особенное и единичное, тот факт, что я — субъект, дух и т. д., представляет для него некое ограниченное видоизменение, понятие которого зависит от некоторого другого, а не есть нечто само по себе существующее, то для него душа, дух, поскольку последний есть лишь некое единичное существо, представляет собою голое отрицание, как и вообще все определенное. Так как различия и определения вещей и сознания сводятся лишь к единой субстанции, то можно сказать: в спинозовской системе все лишь бросается в эту бездну уничтожения, но из этой бездны ничего не выходит, и особенное, о котором Спиноза говорит, им лишь преднайдено, взято не оправданным из представления. Если бы Спиноза захотел оправдать его, он должен был бы вынести его из своей субстанции; но эта субстанция не раскрывается и, таким образом, у Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности. В его философии есть только неподвижная *субстанция*, но еще нет духа; мы в ней не находимся у себя. Но бог здесь потому не дух, что он *не триедин*. Субстанция остается неподвижной, окаменелой, лишена бёмевского истекания, ибо единичные определения в форме определений рассудка не представляют собой бёмевских *источных* духов, вработывающихся и исчезающих друг в друге. И происходит с этим особенным следующее: оно оказывается лишь видоизменением абсолютной субстанции, которое, однако, как таковое не получает объяснения, ибо момента-то отрицательности и недостает этому негибкому, неподвижному учению, единственной операцией которого

является лишить все, что угодно, его определенности, особенности и бросить обратно в единую абсолютную субстанцию, в которой оно лишь исчезает и в которой гибнет всякая самостоятельная жизнь. В этом состоит философская неудовлетворительность учения Спинозы; внешнее различие, правда, имеется налицо; оно, однако, остается внешним, так как отрицательное как раз не познано в себе. Мышление есть абсолютно абстрактное и именно благодаря этому оно есть абстрактно отрицательное; таково оно в самом деле. У Спинозы же мышление не положено как абсолютно отрицательное. Но если мы в противоположность спинозизму будем настойчиво отстаивать утверждение, что дух, как отличающий себя от тела, субстанциален, действителен, истинен, и что точно так же и свобода не есть лишь некое лишение, то, хотя эта действительность со стороны формальной мысли правильна, она, однако, покоится лишь на чувстве; дальнейшим шагом, однако, является познание, что идея включает в ней же самой движение, жизнь и что, стало быть, она имеет внутри себя принцип духовной свободы. Таким образом, мы, с одной стороны, понимаем неудовлетворительность спинозизма как несоответствие действительности, но, с другой стороны, мы должны понимать эту неудовлетворительность с более высокой точки зрения, а именно так, что спинозовская субстанция есть идея, взятая лишь совершенно абстрактно, а не в ее жизни.

Кончая и сводя воедино это наше суждение о спинозизме, мы должны сказать, что, с одной стороны, у Спинозы отрицание или лишение отлично от субстанции, ибо он лишь берет извне, готовыми отдельные определения и не дедуцирует их из субстанции. С другой стороны, отрицательное имеется у него как ничто, ибо в абсолютном нет никакого модуса. В субстанции его совершенно нет: есть лишь его растворение, лишь его возвращение, но не его движение, его становление и бытие. Отрицание Спиноза понимает именно лишь как исчезающий момент, а не в себе, лишь как единичное самосознание, а не как бёмевского отделителя. Самосознание лишь рождается из этого океана, капая из его вод, но никогда не доходит до абсолютной самостности; сердце для-себя-бытие прободено, — не хватает огня. Этот недостаток нужно восполнить, нужно ввести момент самосознания. Это восполнение должно совершиться с тех двух сторон, которые только что выступили перед нами и изъяснили свои призывания. Во-первых, должна быть исполнена сторона предметности. Абсолютное существо должно получить характер некоторого предмета сознания, для которого (для сознания) существует нечто другое, или, иначе говоря, существующее как таковое, то, что Спиноза понимал под модусами, должно быть

возведено в предметную действительность как абсолютный момент самого абсолютного. И во-вторых должно произойти восполнение со стороны самосознания единичного, для-себя-бытия. Как и раньше (у Бэкона и Бёме), первая задача выпадает на долю англичанина, Джона Локка, а вторая — на долю немца, Лейбница. У англичанина предметность выступает не как момент, а у Лейбница самосознание выступает не как абсолютное понятие. В то время как Спиноза лишь рассматривает эти представления и высшим их достижением является для него их исчезновение в единой субстанции, Локк, напротив, исследует *возникновение* этих представлений; Лейбниц же противопоставляет Спинозе бесконечную множественность индивидуумов, хотя все монады имеют у него своим основным существом *одну* монаду. Оба философа, таким образом, находятся в антагонизме с указанными нами односторонностями Спинозы.

3. Мальбранш

Философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спинозизм, но в другой, благочестивой, теологической форме. Благодаря этой форме она не встретила тех возражений, на которые натолкнулся Спиноза, и Мальбраншу поэтому также и не бросали упрека в атеизме.

Николай Мальбранш родился в 1638 г. в Париже. Он был хилый, у него было плохое телосложение, и поэтому родители его окружали в детстве нежным уходом. Он отличался робким характером и любил уединение. На двадцать втором году своей жизни он вступил в *congregation de l'oratoire*, представлявшей собою нечто вроде духовного ордена, и посвятил себя научным занятиям. Случайно, проходя мимо книжного магазина, он увидел «*De homine*» Картезия, стал читать эту книгу и она его так заинтересовала, что у него началось сердцебиение, так что ему пришлось прекратить чтение. Это решило дальнейшее направление его интересов; в нем пробудилась решительная склонность к философии. Мальбранш отличался в высшей степени благородным и кротким характером и чистейшим, неизменным благочестием. Он умер в Париже в 1715 г. на семьдесят шестом году своей жизни¹.

Главное его произведение носит название «*De la recherche de la vérité*» («О разыскании истины»). Часть этого произведения носит

¹ Buhle, Gesch. d. neueren Phil., T. III, Abt. 2., S. 430—431.

метафизический характер, но большая ее часть совершенно эмпирична. Например, в трех первых книгах Мальбранш рассматривает с логической и психологической точек зрения ошибки зрения, слуха, воображения, рассудка.

а) Самым важным является его представление о происхождении нашего познания. Он говорит: «Сущность духа состоит в *мышлении*, точно так же как сущность тела состоит в *протяжении*, дальнейшее — чувство, воображение, воля — является видоизменением мышления». Таким образом, он начинает свое философствование с двух сущностей, между которыми он вырывает абсолютно непроходимую пропасть, и затем развивает тщательнее всего картезианскую идею о содействии бога при нашем познании. Основной его мыслью является та, что «душа не может получать своих представлений и понятий от внешних вещей». Ибо «я» и вещь безусловно самостоятельны по отношению друг к другу и не имеют между собою ничего общего; они не могут вступать между собою в связь и, следовательно, не могут существовать друг для друга. «Тела непроницаемы; их образы разрушали бы друг друга на пути к органам чувств». Но далее следует сказать, что «душа не может также порождать идеи из самой себя, и эти идеи не могут также быть врожденными», как уже Августин говорит: не скажите: мы сами являемся своим светом». Но в таком случае, спрашивается, каким образом вступает протяженное, множественное в простое, в дух, между тем как оно есть противоположность простому, а именно, внеположность? Этот вопрос о совместном существовании мышления и протяжения всегда является в философии одним из главных. Ответ гласит у Мальбранша: «Мы видим все вещи в боге», сам бог есть связь между ними; он, следовательно, является единством вещей и мышления, «бог обладает идеями всего, потому что он все сотворил», «бог благодаря своей вездесущности теснейшим образом соединен с духами. Таким образом, бог есть место духов», всеобщее духа «подобно тому как пространство есть всеобщее, место тел. Душа, стало быть, познает в боге то, что находится в нем», тела «поскольку он изображает» (представляет себе) «сотворенные существа, потому что все это духовно, интеллектуально и стоит перед душой»¹. Так как вещи и бог интеллектуальны и мы также интеллектуальны, то мы их созерцаем в боге таковыми, каковы они в нем как в интеллектуальном. Анализируя дальше

¹ Malebranche, De la recherche de la vérité (Paris, 1736), t. II, l. 3, p. 1, ch. I, p. 4—6; t. I, l. 1, ch. I, p. 6—7; p. 2, ch. 2, p. 66—68; ch. 3, p. 72; ch. 4, p. 84; ch. 5, p. 92; ch. 6, p. 95—96.

это учение, мы убеждаемся, что оно не очень отличается от спинозизма. Мальбранш, правда, желая выразаться популярно, оставляет существовать душу и тело как *самостоятельные* сущности; однако это популярное представление рассеивается как дым, когда мы строго устанавливаем основы его учения. Катехизис говорит: бог вездесущ; если разовьем это положение о вездесущности, то оно приведет к спинозизму, и, однако, теологи выступают после этого против системы тождества и поднимают вопль, обвиняя ее в *пантеизме*.

в) Дальше мы должны заметить, что и Мальбранш также признает существенным всеобщее, мышление вообще, ставя его впереди особенного. «Душа обладает понятием бесконечного и всеобщего; она познает все только через посредство идеи о бесконечном, которую она получает от бесконечного, эта идея должна поэтому предшествовать. Всеобщее не есть только некое *смещение* единичных идей, не есть только некое соединение единичных вещей». У Локка единичное является тем, из чего образовано всеобщее, первичным (см. ниже); у Мальбранша всеобщая идея является первичным в человеке. «Когда мы желаем думать о чем-то особенном, мы думаем раньше о всеобщем» — оно есть основа особенного, точно так же как пространство есть основа вещей. Все существенное предшествует нашим особенным представлениям, и это существенное является первичным. «Все сущности (*essence*) существуют до наших представлений, они могут быть представлениями только потому, что бог наличествует в духе; он-то именно и содержит все вещи в простоте своей природы. Дух, повидимому, не был бы способен представить себе всеобщие понятия о роде, виде и тому подобном, если бы он не видел все вещи заключенными в едином существе». Таким образом, всеобщее согласно Мальбраншу существует само по себе, не возникает через посредство особенного. — «Так как каждая существующая вещь есть некое единичное, то нельзя сказать, что мы видим нечто сотворенное, когда, например, мы видим треугольник в общем виде», ибо мы видим его через посредство бога. «Мы не можем отдать себе отчет, каким образом дух познает абстрактные и всеобщие истины, если не объясним этого познания присутствием того, который может озарить дух бесконечным образом», потому что он сам по себе есть всеобщее. «Мы обладаем ясной идеей о божестве» — о всеобщем. «Мы можем обладать ею только благодаря соединению с ним, ибо эта идея не есть нечто сотворенное» — а существует сама по себе. Здесь то же самое воззрение, как у Спинозы: единое всеобщее есть бог, и поскольку оно определено, оно есть особенное; это особенное мы видим лишь во всеобщем, подобно тому как тела мы видим в про-

странстве. «Мы представляем себе (*conspirieren*) бесконечное бытие уже тогда, когда мы представляем себе бытие, безразлично, будет ли последнее конечным или бесконечным. Чтобы познать некое конечное, мы должны ограничить бесконечное; последнее должно, стало быть, предшествовать. Дух, следовательно, познает все в бесконечном. Последнее настолько далеко от того, чтобы быть *смутным представлением* о многих особенных вещах, что, наоборот, все особенные представления суть лишь причастности к всеобщей идее бесконечного, точно так же как бог получает свое бытие не от «конечных» тварей, напротив, «все твари существуют благодаря ему»¹.

с) Что касается *направленности* души к богу, то об этом Мальбранш говорит подобно Спинозе, когда подходит к указанному вопросу с этической стороны: «Невозможно, чтобы бог имел другую цель, чем самого себя (священное писание не оставляет нам относительно этого никаких сомнений)» — воля бога может иметь своей целью только добро, безусловно всеобщее. — «Поэтому необходимо, чтобы стремилась к нему не только наша естественная любовь, т. е. движение, которое он вызывает в нашем духе» — «воля есть вообще любовь к богу» — «но невозможно также, чтобы познание и свет, которые он сообщает нашему духу, давали нам познать нечто другое, чем то, что находится в нем», ибо мышление осуществляется лишь в единстве с богом. «Если бы бог создал некий дух и дал ему в качестве идеи, или непосредственного предмета его познания солнце, то бог сотворил бы этот дух и идею этого духа для солнца, а не для самого себя». Всякая природная любовь, а тем паче познание, воление истины имеет своей целью бога. «Все движения воли, устремление к тварям суть лишь определения движения, устремленного к творцу». Мальбранш цитирует слова Августина, что мы познаем бога, начиная с напией земной жизни, посредством познания, которым мы обладаем относительно вечных истин. Истина несотворена, неизменна, неизмерима, вечна, выше всех вещей; она истинна через самое себя и не получает своего совершенства от какой-нибудь другой вещи. Она делает более совершенными тварные существа, и все духи стремятся естественным образом ее познать, но нет ничего другого, которое обладало бы этим совершенством, кроме бога; следовательно, истина есть бог. Мы созерцаем эти неизменные и вечные истины; мы, следовательно, созерцаем бога». Бог *видит* чувственные вещи, но не *ощущает* их. Когда мы

¹ Malebranche, De la recherche de la vérité, t. II, l. 2, p. II, ch. 6; p. 100—102.

видим нечто чувственное, в нашем сознании находятся ощущение и чистая мысль. Ощущение есть некое видоизменение нашего духа. Бог причиняет последнее, так как он знает, что наша душа способна к этому видоизменению. Идея, связанная с этим ощущением, находится в боге; мы видим ее и т. д. Это соотношение, это соединение нашего духа со словом (*Verbe*) божьим и означает, что мы сотворены по образу и подобию бога»¹. Любовь к богу состоит, следовательно, в том, что мы соединяем свои душевные состояния с идеей бога; кто познает себя и ясно мыслит свои душевные состояния, тот любит бога. В остальном мы находим у Мальбранша обычные пустые скучные речи о боге, катехизис для восьмилетних детей о благодати, справедливости, вездесущности бога, о нравственном миропорядке — теологи не идут дальше этого всю свою жизнь.

Мы этим указали основные идеи Мальбранша; остальное представляет собою отчасти формальную логику, отчасти формальную психологию. Он переходит к рассмотрению *заблуждений*, поясняет, как они возникли, каким образом *органы внешних чувств, воображение, интеллект* вводят нас в заблуждение, как мы должны вести себя, чтобы бороться с *этим*. Затем Мальбранш переходит (Т. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1 — 3) к правилам и законам познания *истины*. Таким образом, уже здесь стали называть философией выяснение способа рефлексирования по поводу особенных предметов, исходящее из формальной логики и внешних фактов.

В. ВТОРОЙ ОТДЕЛ

Систематическим представителем всей этой манеры был Локк, развивший далее мысль Бэкона. И если Бэкон отсылает ищущих истины к чувственному бытию, то Локк вскрывает наличие всеобщего и вообще мысли в чувственном бытии, или, иначе говоря, он показывает, что мы получаем всеобщее, истинное из опыта. Локк образует исходный пункт широкого течения (*einer breiten Bildung*), преимущественно у английских философов, принявшего другие формы, но по своему принципу совпадающего с его учением. Это воззрение стало ходячим способом представления и также считает себя философией, хотя мы в нем вовсе не находим предмета философии.

¹ *Malebranche, De la recherche de la vérité*, т. II, l. 3. p. 2, ch. 6, p. 103—107, 109—111.

1. Локк

Если мы будем рассматривать проблему познания, принимая во внимание, что для сознания понятие обладает предметной реальностью, то опыт, разумеется, должен быть признан неким необходимым моментом целостного познания. Но тот характер, который принимает эта мысль у Локка, а именно, представление, что мы черпаем истину из опыта и чувственного восприятия, абстрагируем ее от последних, делает эту мысль наихудшей, так как согласно этому представлению она (эта мысль) есть не момент истины, а ее сущность. Против предпосылки о внутренней непосредственности идеи и против метода изложения этой идеи в виде дефиниций и аксиом, равно как и против учения об абсолютной субстанции, оказывается правым требование изобразить идеи как результат, оказываются дальше правыми индивидуальность и самосознание. Но в локковской и лейбницевской философии эти потребности проявляются лишь очень несовершенным образом; обще обоим философам только то, что они в противоположность Спинозе и Мальбраншу делают принципом особенное, конечную определенность и единичное. У Спинозы и Мальбранша субстанция или всеобщее есть истинное, единственно существующее, вечное, само по себе существующее, ни из чего не происходящее, и то, в чем особенные вещи суть лишь видоизменения, постигаемые через посредство субстанции. Но Спиноза тем самым оказался несправедливым по отношению к этому отрицательному; он поэтому не пришел к имманентному определению, а, наоборот, в его системе все определенное, индивидуальное лишь тонет, исчезает. Теперь появляется, напротив, общая тенденция сознания не упускать из виду различие отчасти для того, чтобы определить себя перед лицом бытия, природы и бога в качестве свободного внутри себя, отчасти же для того, чтобы познать в этой противоположности единство и вывести последнее из нее. Но эта тенденция еще мало понимала самое себя на первых шагах своего пути, не осознала еще своей задачи и способа осуществления ее требования. У Локка этот принцип выступил в философии против неподвижного, лишённого различий тождества спинозовской субстанции, выступил ближайшим образом так, что выставил утверждение, будто чувственное, ограниченное, непосредственно существующее является главной основой познания. Локк всецело остается на обычной ступени сознания, он признает, что реальным и истинным являются предметы, находящиеся вне нас; Локк, следовательно, понимает конечное не как *абсолютную отрицательность*, т. е. не понимает конечного в его бесконечности; такое понима-

ние мы увидим лишь у третьего, у Лейбница. Последний признает в высшем смысле индивидуальность, различное, как само по себе существующее, и притом берет его беспредметно, как подлинное бытие, т. е. берет его не как конечное, и все же как различное, так что каждая монада есть целостность. Поэтому Лейбниц и Локк, взятые сами по себе, также противоположны друг другу.

Джон Локк родился в 1632 г. в английском городе Рингтоне. Он, будучи в Оксфорде, самостоятельно изучал картезианскую философию, оставив в стороне еще преподававшуюся тогда схоластическую философию. Локк посвятил себя медицинской науке, причем, однако, вследствие слабости своего здоровья он не занимался настоящим образом медицинской практикой. В 1664 г. он поехал вместе с английским послом на год в Берлин. По возвращении в Англию он завязал знакомство с остроумным будущим графом Шёфтсбери, пользовавшимся его медицинскими советами. Таким образом, он жил в доме Шёфтсбери, не имея нужды в медицинской практике. Когда Шёфтсбери впоследствии сделался английским великим канцлером, Локк получил от него должность, которую он, однако, после смены министерства спеша потерял. Опасаясь заболевания чахоткой, он отправился в 1676 г. для восстановления здоровья в Монпелье. Когда его покровитель снова сделался министром, Локк снова получил свою должность; однако, вскоре министерство снова пало и он опять был смещен и даже вынужден был бежать из Англии. «Акт, которым Локк был изгнан из Оксфорда» — чем он там был, этого Буле нам не сообщает, — «был не актом университета, а Якова II; изгнание произошло по его прямому повелению, подкрепленному окончательным письменным указом. Из ведшейся по этому делу переписки явствует, что коллегия подчинилась этому приказу нехотя, как мере, которой она не могла сопротивляться, не нарушая мира и спокойствия своих членов». Локк отправился в Голландию, представлявшую собою тогда страну, в которой находили покровительство все, принужденные бежать из своей страны, спасаясь от политического или религиозного преследования, и где собрались тогда самые знаменитые и свободомыслящие люди того времени. Придворная партия продолжала его преследовать также и здесь, его должны были по приказу короля арестовать и выдать Англии; он поэтому жил там, скрываясь у своих друзей. После революции 1688 г., когда Вильгельм Оранский вступил на английский престол, Локк вместе с ним вернулся снова в Англию. Его назначили комиссаром торговли и колоний. Он издал свое знаменитое произведение о человеческом разуме. В конце жизни вследствие сла-

бости здоровья Локк оставил государственную службу и проживал в усадьбах английских аристократов. Он умер 28 октября 1704 г. на семьдесят третьем году своей жизни ¹.

Локковская философия находится в большом почете; она, вообще говоря, еще и теперь является философией англичан и французов и в известном смысле также и философией немцев. Основная ее мысль в кратких словах состоит в том, что, с одной стороны, истина, познание покоится на опыте и наблюдении и, с другой стороны, эта философия предписывает в качестве правильного хода познания анализирование и абстрагирование всеобщих определений. Это, если угодно, — метафизицирующий эмпиризм, и таков обычный путь в науках. Таким образом, что касается метода, Локк вступает на путь, противоположный пути Спинозы. При методе Картезия и Спинозы можно мириться с отсутствием указания на *ход возникновения идей*. Эти последние прямо берутся в качестве дефиниций, как, например, *субстанция, бесконечное, модус, протяжение* и т. д., составляющие совершенно несвязный ряд. Однако, мы чувствуем потребность, чтобы нам показали, откуда взялись эти мысли, чем они обосновываются и подтверждаются. Мы видим, таким образом, что Локк старался удовлетворить подлинную потребность. Ибо за ним есть та заслуга, что он оставил путь голых дефиниций, которыми обыкновенно начинали философствование, и сделал попытку выводить всеобщие понятия, стараясь, например, показать, каким образом субстанциальность возникает субъективно из предмета. Это — шаг вперед по сравнению со Спинозой, сразу же начинающим с аксиом и дефиниций, которые, таким образом, не оправданы им. Теперь философ уже больше не дает их нам сразу, подобно оракулу, а выводит их, хотя способ оправдания здесь у Локка не надлежащий. А именно, он интересуется только субъективной стороной и решение носит больше психологический характер, так как Локк описывает только путь являющегося духа; ибо он главным образом стремился к тому, чтобы вывести в нашем познании общие представления или, как он их называет, идеи, и показать их происхождение из содержания внешнего и внутреннего восприятия. Мальбранш, правда, ставит также вопрос, каким образом мы приходим к представлениям и, стало быть, он как будто интересуется той же проблемой, что и Локк, но, во-первых, у него эта психологическая про-

¹ *Buhle*, *Gesch. d. neueren Phil.*, B. IV, Abt. 1, S. 238—241; «Quarterly Review», April 1817, p. 70—71, «The Works of John Locke» (London, 1812), V. I, «The life of the author», p. XIX—XXXIX.

блема выступает лишь в дальнейшем ходе рассуждения, и, во-вторых, для него безусловно начальным, исходным пунктом является всеобщее, бог, между тем как Локк как раз начинает с единичных восприятий и лишь отсюда переходит к понятиям, к богу. У Локка, следовательно, всеобщее есть лишь последующее, нечто созданное нами, принадлежащее лишь области мышления как субъективного. Каждый человек, правда, знает, что в процессе эмпирического развития его сознания он начинает с ощущений, с совершенно конкретных состояний, что по времени всеобщие представления появляются лишь позднее, что связь между этими всеобщими представлениями и конкретными ощущениями состоит в том, что первые содержатся в последних. Пространство, например, позднее создается, чем пространственное, род — позднее, чем единичное, и лишь деятельность моего сознания отделяет всеобщее от особенного — от представлений, ощущений и т. д. Чувство, несомненно, есть низшая, животная форма (Weise) духа; но дух как мыслящий хочет превратить чувство в свою форму. Таким образом, порядок изложения, принятый Локком, совершенно правилен, но диалектическое рассмотрение им совершенно оставлено, так как он лишь анализирует происхождение всеобщего из эмпирически конкретного. Но здесь Кант справедливо бросает упрек Локку: не *единичное* есть источник всеобщих представлений, а рассудок.

Что же касается частных ходов мысли Локка, то они очень просты. А именно, Локк рассматривает, каким образом ум есть лишь сознание и существует лишь постольку, поскольку нечто находится в сознании, так что ум познает «в себе» лишь постольку, поскольку оно находится в последнем.

а) Философия Локка направлена главным образом против Декарта, который подобно Платону говорил о *врожденных идеях*. Локк освещает также и вопрос о врожденных впечатлениях (*notiones communes in foro interiore descriptae*), существование которых принимает лорд Герберт в своем произведении «De veritate». Локк, таким образом, оспаривает в первой книге своего произведения существование так называемых врожденных идей как теоретических, так и практических, т. е. отрицает всеобщие, сами по себе существующие идеи, которые вместе с тем представляются оспариваемым учением как принадлежащие духу природным образом. Локк говорит: человек только приходит к тому, что мы называем идеями. Под последними он именно понимал не существенные определения человека, а понятия, которыми мы обладаем и которые находятся и существуют в сознании как таковом, точно так же как мы имеем в нашем теле руки и ноги или как все су-

щества обладают влечением к еде. Локк, таким образом, представляет себе душу как бессодержательную *tabula rasa* (чистый лист бумаги), которая заполняется лишь тем, что мы называем опытом¹. Выражение «врожденные понятия» было тогда ходячим, и поэтому отчасти говорились несуразные вещи о врожденных понятиях. Но истинное их значение состоит в том, что они существуют в *себе*, суть существенные моменты в природе мышления, зачаточные свойства, *которые еще не существуют*; лишь в том, что касается этого последнего определения, в указании Локка есть нечто правильное. Как различные существенные определенные понятия они узаконяются только в том случае, если мы покажем относительно них, что они заключены в сущности мышления. Но подобно положениям, признаваемым аксиомами, и понятиям, которые мы вводим в качестве определенных понятий непосредственно в дефиниции, так и они имеют во всяком случае форму наперед наличных, врожденных идей. Они, как утверждают, имеют силу *сами по себе*, как только мы их усматриваем; но это лишь голое заверение. Или, если подойти к этому с другой стороны, то вопрос «откуда они происходят» — поверхностен. Дух, во всяком случае, определен *в себе*, ибо он есть существующее для себя понятие; его развитие состоит в том, что он достигает осознания. Но порождаемых им из себя определений нельзя назвать врожденными, ибо это различие должно быть вызвано как своим поводом чем-то внешним, на которое деятельность духа сначала лишь реагирует, чтобы только таким образом впервые осознать свою сущность.

Соображения, на основании которых Локк опровергает существование врожденных идей, носят эмпирический характер. «Обыкновенно ссылаются на общее согласие относительно моральных чувств и логических положений, которое не может быть объяснено чем либо иным, как тем, что они вложены в нас природой. Но такого общего согласия нет. Например, положения, гласящие: «что есть, то есть», «невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была», можно было бы скорее всего признать врожденными», — но это положение не имеет вообще силы в применении к понятию; на небе или на земле ничего нет такого, что не содержало бы в себе бытия и небытия. — «Много людей, дети и невежды, — говорит Локк, — не имеют ни малейшего сведения об этих положениях. Нельзя утверждать, что это — нечто запечатленное в душе, нечто такое, знанием чего она обладает. На это, правда, отвечают, что люди познают такие основоположения лишь

¹ *Locke, An Essay concerning human Understanding* (Опыт о человеческом разумении). (The Works of John Locke, V. I), Book I, ch. II, § 1, p. 13; ch. III, § 15, p. 45—46; § 22, p. 51.

тогда, когда они начинают пользоваться своим разумом; но если пользование разумом помогает людям открыть эти положения и открывает им последние, то эти положения ведь в таком случае не *врождены*. Разум ведь состоит в выведении *неизвестных* положений из уже познанных принципов. Каким же образом применение оказывается необходимым для того, чтобы открыть якобы врожденные принципы?» — Это — слабое возражение, ибо оно предполагает, что под врожденными идеями мы понимаем идеи, которыми человек обладает в сознании сразу же, совершенно готовыми. Но положение, развивающееся в сознании, есть нечто другое, чем то, что является в себе определенным разумом — и, таким образом, выражение «врожденная идея» во всяком случае совершенно превратно. «Так как дети и неученые люди еще не испорчены образованием, то у них больше, чем у других, должны были бы обнаруживаться врожденные идеи». Локк приводит много таких же оснований и, в особенности, практические основания: различие учений о морали, существование злых, жестоких людей, у которых нет совести ¹.

Во второй книге Локк переходит далее к рассмотрению вопроса о происхождении идей и старается показать, как они образуются из опыта; это главная цель его рассуждений. Но положительный его взгляд, который он противопоставляет взгляду, согласно которому они черпаются изнутри нас, столь же превратен, так как он считает, что понятия черпаются из внешнего мира, утверждает, следовательно, бытие-для-другого и совершенно не признает «в себе». Он говорит: «Так как всякий человек сознает, что он мыслит и что то, чем его дух мысли занят, суть идеи, то вне всякого сомнения, что люди обладают в своем духе различными идеями, такими идеями, какие выражаются словами: «белизна, твердость, мягкость, мышление, движение, человек, слон, армия, опьянение и другие». — Слово «идея» Локк употребляет здесь отчасти в смысле *представления* и отчасти в смысле *мысли*; мы понимаем под идеей нечто другое. «Теперь мы должны прежде всего исследовать, каким образом человек доходит до таких идей. Существование врожденных идей уже опровергнуто нами. Поэтому, если предположим, что дух представляет собою белую бумагу, на которой нет никаких писем, что он не обладает какой бы то ни было идеей, то откуда он снабжается ими? На это я отвечаю одним словом — из опыта: на последнем основано все наше знание».

Что должны мы сказать о самой сути этого утверждения Локка?

¹ *Locke, An Essay concerning, human Understanding (V. I), B. I, Ch. II, § 2—9, p. 13—17; § 27, p. 30—32; Ch. 3, § 1—15, p. 33—46.*

Верно то, что человек начинает с опыта, если он хочет дойти до мыслей. Все испытывается мною, не только чувственное, но и то, что определяет и движет мой дух. Сознание, следовательно, во всяком случае получает все свои представления и понятия из опыта и находит их в нем; важно лишь догвориться, что именно мы понимаем под «опытом». Обычно, говоря об опыте, под этим словом ничего не понимают; об опыте говорят как о чем-то совершенно знакомом. Но опыт есть не что иное, как форма предметности. «Нечто находится в сознании» означает: оно обладает для последнего формой предметности или, иначе говоря, сознание испытывает его, созерцает его как некое предметное. «Опыт» означает затем непосредственное знание, восприятие, т. е. я сам должен обладать и быть этим, и сознание того, чем я обладаю и что я есть такое, представляет собою опыт. Не может быть и вопроса о том, что то, что мы знаем, какого бы рода оно ни было, должно быть испытываемо нами; это содержится в самом понятии «знание». Нелепо предположить, что мы что-то такое знаем и т. д., чего нет в опыте. Например, человека я несомненно знаю из опыта — хотя мне не нужно видеть всех людей, чтобы познать его, — ибо я как человек обладаю деятельностью, волей, сознанием того, что я представляю собою и что представляют собою другие люди. Разумное есть, т. е. оно есть для сознания как некое сущее, или, иными словами, сознание испытывает его, оно должно быть или должно было быть слышимым, видимо, должно быть или должно было быть как явление в мире. — Но, во-первых, эта связь всеобщего с предметным не представляет собою единственной формы; форма «в себе» также абсолютна и существенна, т. е. абсолютно и существенно также и постижение испытанного или, иначе говоря, снятие этой видимости инобытия и познание необходимости вещи через самое себя. Совершенно безразлично, берем ли мы эту вещь как нечто испытанное, как ряд, если так можно сказать, опытных понятий или представлений, или мы берем тот же самый ряд, как ряд мыслей, т. е. сущих в себе.

Что же касается видов этих идей, то Локк их дал неполностью и они получаются им лишь эмпирически.

Простые идеи (Simple ideas) возникают согласно Локку частью из внешнего, частью из внутреннего опыта, ибо опыты, говорит он, суть сначала ощущения. Другим источником этих идей является рефлексия — внутренние определения сознания. Из зрительных, например, ощущений возникают представления о цветах и свете и т. д. Из внешнего опыта возникают далее представления о проникаемости, фигуре, покое, движении и тому подобные. Из рефлексии возникают

идеи веры, сомнения, суждения, умозаключения, мышления, хотения и т. д. Из обоих источников вместе — идеи *удовольствия, страдания* и т. д. Это — плоское перечисление.

Предположив, что первым источником простых идей является опыт, Локк в дальнейшем устанавливает, что всеобщее обретается и изобретается разумом; разум именно является источником *сложных идей* (*complex ideas*). Епископ Ворчестерский сделал следующее возражение: «Если идея субстанции основана на ясном и отчетливом умозаключении, то она не происходит ни из ощущения ни из рефлексии». На это Локк отвечает: «Общие идеи не входят в дух ни посредством ощущения ни посредством рефлексии, а суть создания или изобретения интеллекта. Интеллект создает их посредством представлений, полученных им посредством рефлексии и ощущений». Работа интеллекта состоит в том, что он из нескольких простых так называемых идей порождает множество новых идей путем самостоятельной обработки этих полученных им простых идей, путем сравнения, различения и сопоставления и, наконец, путем выделения или абстракции, благодаря чему возникают *общие понятия*, как, например, *пространство, время, существование, единство и различие, способность, причина и действие, свобода, необходимость*. «Интеллект совершенно пассивен в отношении своих простых идей и получает их от существования и воздействия вещей, как их представляет ему ощущение, сам же не построяет ни одной идеи». Но «часто интеллект проявляет активную способность, делая вышеуказанные различные сочетания, ибо так как он уже раньше был снабжен простыми идеями, он может складывать их в различные соединения». Значит, само мышление не представляет для Локка сущности души, а одну из ее сил и проявлений. А именно, Локк придерживается того взгляда, что мышление находится в сознании, есть сознательное мышление, и он поэтому указывает не тот *опытный* факт, что мы не всегда мыслим. Опыт показывает нам, что бывает сон без сновидений, когда мы глубоко спим. Локк приводит также в качестве иллюстрации человека, дожившего до шестидесятилетнего возраста и не помнившего, чтобы ему когда либо приснился сон. Выходит так, как в «Ксениях» («Oft schon war ich und hab'wahrlich an nichts gedacht» («Уж часто я существовал и ей-ей ни о чем не думал»), т. е. моим предметом не является некая мысль. Но созерцание и воспоминание есть мысль, а мышление есть истина ¹.

¹ *Locke*, An Essay concerning human Understanding (V. I), B. II, Ch. II, § 2 *not.*, p. 93—94; Ch. XII, § I, p. 143; Ch. XXII, § 2, p. 275; Ch. I, § 10—14, p. 81—85.

Но Локк видел сущность интеллекта лишь в формальной деятельности образования новых определений из полученных через посредство восприятия простых представлений, путем сравнивания и складывания нескольких представлений в одно. Интеллект есть схватывание (*das Auffassen*) абстрактных ощущений, содержащихся в предметах. Здесь-то Локк проводит различие (В. II, Ch. XI, § 15 — 17) между чистыми и смешанными формами (*modes*). Чистыми формами являются такие простые определения, как, например, *сила*, *число*, *бесконечность*; напротив, *причинность* и т. д. он называет смешанным модусом (*mixed mode*).

Тот способ, каким интеллект из тех простых представлений, которыми снабжает его опыт, приобретает более сложный, поясняется Локком на разборе частных примеров. Но это выделение всеобщих определений из конкретных восприятий ничего нам не говорит, в высшей степени тривиально, скучно и очень пространно; это — нечто совершенно формальное, пустая тавтология. Вот пример. Общее представление пространства мы образуем из восприятия расстояния тел посредством зрения и осязания. То есть другими словами: мы воспринимаем некоторое определенное пространство, абстрагируем и затем у нас получается понятие пространства вообще; восприятие расстояний дает нам представление пространства. Это, однако, не *выведение*, а лишь опускание других определений; так как само расстояние есть нечто пространственное, то интеллект, следовательно, образует определение пространственности из пространственности. Таким же образом мы получаем понятие *времени* посредством непрерывной последовательности представлений в бодрственном состоянии¹; т. е. из определенного времени мы воспринимаем всеобщее время. Представления следуют непрерывно друг за другом; если мы опустим в них особенное, то мы этим получим представление времени. Субстанция (которую Локк берет в более плохом смысле, чем Спиноза), представляющая собою сложную идею, возникает потому, что мы частью воспринимаем совместно простые идеи, как, например, голубое, тяжелое и т. д. Эту совместность мы представляем себе как нечто такое, что вместе с тем является носителем этих простых идей, как нечто такое, в чем они существуют и т. д.² Локк дедуцирует также и общее понятие *способность*³. Затем он таким же образом находит определения *свободы* и *необходимости*, *причины* и *действия* и т. д.

¹ *Locke*, An Essay concerning human Understanding, Ch. XIV, § 3, p. 163.

² *Ibidem* (V. II), В. II, Ch. XXIII, § 1—2, pp. 1—4.

³ *Ibidem* (V. I), В. II, Ch. XXI, § 1, p. 220.

«Наблюдая своими чувствами постоянную смену вещей, мы не можем не заметить, что различные отдельные качества и субстанции начинают существовать и что они получают свое существование от надлежащего приложения и воздействия какой-нибудь другой вещи: от этого наблюдения мы получаем свою идею о причине и следствии, когда, например, воск тает при приближении огня»¹. Далее Локк говорит: «Я полагаю, каждый находит в себе способность начать некоторые действия или воздержаться от них, продолжать их или положить им конец. Из рассмотрения области этой силы духа над человеческими действиями, которые каждый знает в себе, получается идея свободы и необходимости»².

Можно сказать, что не может быть ничего поверхностнее этого *выведения* идей; интересующая нас суть, сущность, здесь совершенно не затрагивается. Локк обращает наше внимание на некоторое определение, содержащееся в некоем конкретном обстоянии; поэтому интеллект согласно Локку, с одной стороны, абстрагирует и, с другой, фиксирует. Здесь дается лишь перевод с языка определенного на язык формы всеобщности. Но именно об этой лежащей в основании сущности нам должны были бы сказать, что она такое. А когда доходит до этого, Локк признается, например, относительно пространства, что он не знает, что оно такое в себе. Этот локковский так называемый анализ сложных представлений и так называемое объяснение их нашли доступ во все умы, благодаря необыкновенной ясности и отчетливости такого рода анализа и объяснения. Ибо, что может быть яснее того, что мы получаем понятие времени благодаря тому, что мы воспринимаем время, видим его в несобственном смысле этого слова, получаем понятие пространства благодаря тому, что мы видим пространство. В особенности французы приняты это объяснение и развили его дальше. Их *идеология* не заключает в себе ничего другого.

Исходя из того взгляда, что все есть опыт и что мы от этого опыта абстрагируем общие представления о предметах и их качествах, Локк затем проводит различие, касательно внешних качеств, которое до него уже встречается у Аристотеля (*De anima*, 2 : 5) и которое мы видели также и у Картезия. А именно, Локк различает между *первичными* и *вторичными* качествами; первые в действительности присущи предметам, а вторые суть — *нереальные* качества, имеют своим источником природу органов ощущения. Первичными являются механиче-

¹ Ibidem (V. I), B. II, Ch. XXVI, § 1, p. 40.

² Ibidem (V. I), B. II, Ch. XXI, § 1, p. 224.

ские качества, как, например, *протяженность, плотность, фигура, движение, покой*; это — качества телеоной субстанции, подобно тому как мышление есть свойство духовных субстанций. Определения таких особенных ощущений, как, например, цвета, звуки, запахи, вкус и т. д., однако, не первичны¹. Разница между Картезием и Локком заключается лишь в том, что у первого это различие имеет другую форму, ибо второго рода качества определяются им, как «не составляющие сущности тела», а у Локка они определяются как существующие для ощущения или, иными словами, как входящие в область бытия для сознания. Локк, правда, при этом также причисляет фигуру и т. д. к сущности, но этим ничего не установлено относительно природы тела. Локку здесь приходит даже в голову различие между существованием в себе и существованием для некоего другого, и он в этом различии объявляет момент «для-некоторого-другого» несущественным, причем, однако, видит всяческую истину лишь в «для-некоего-другого».

с) Так как всеобщее как таковое, родовое понятие, есть согласно Локку лишь порождение нашего духа, которое само не объективно, а лишь относится к сходному с ним объекту, от которого отвлекают особенное качество, обстоятельства, время, место и т. д., — то Локк приводит различие между сущностями, деля их на сущности реальные и сущности по названию, из которых первые выражают истинную сущность вещей, а роды суть лишь сущности по названию, которые, правда, выражают нечто такое, что существует в предметах, однако, не исчерпывают собою последних. Они служат тому, чтобы различать для нас и сделать возможным познать роды и виды; но реальной сущности природы мы не знаем. В пользу своего взгляда, согласно которому роды, сами по себе взятые, суть ничто, не существуют в природе, не суть нечто само по себе определенное, Локк приводит (В. 3, Ch. 3, § 17) хорошие соображения, например, факт появления на свет уродов; если бы род обладал самостоятельным существованием, то не существовало бы уродов. Но он не принимает при этом во внимание, что так как роду свойственно существовать, то он вступает также в отношение к другим определениям. Это, стало быть, та сфера, где единичные вещи воздействуют друг на друга и поэтому могут исказить существование рода. Локк здесь поэтому рассуждает точно так же, как если бы кому-нибудь вздумалось доказать, что добро не существует в себе, потому что существуют плохие парни, что круг не существует сам по себе в при-

¹ *Locke*, An Essay concerning human Understanding (V. I), B. II, Ch. VIII, § 9—26, p. 112—121.

роде, потому что, например, окружность дерева представляет собою очень неправильный круг, или потому, что я черчу плохой круг. Природа тем-то и характеризуется, что она не может быть совершенно адекватной понятию; последнее существует поистине лишь в духе. Далее следует сказать, что утверждение, будто роды суть ничто в себе, всеобщее не есть сущность природы, их «в себе» не есть мыслимое нами, — это утверждение есть то же самое, что сказать, что мы не знаем *реальной сущности*, т. е. высказать жалобу, которая повторялась с тех пор так надоедливо, до отвращения.

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist (внутренней стороны природы не знает никакой сотворенный дух).

Эта жалоба доходила до утверждения, что бытие для-некоторого-другого, восприятие, не существует в себе; это — воззрение, не проникшее до положительного взгляда, что «в себе» есть всеобщее. Локк пошел далеко назад в своем представлении о природе познания, более отстал, чем Платон, потому что он настаивает на этом для некоторого-другого-бытия.

Еще замечательнее то, что Локк, исходя из здравого смысла, выступает против всеобщих положений, против аксиом, например, против $A = A$, т. е. против положения, гласящего, что, если нечто есть A , то оно не может быть B . Эти положения, утверждает Локк, излишни, приносят мало пользы или даже совсем не приносят ее, ибо никто еще не построил науки на законе противоречия; из таких суждений можно выводить как истинные, так и ложные утверждения, они представляют собою тавтологию. — Остальное, все то, что Локк писал о воспитании, терпимости, естественном праве, или общем *государственном праве*, нас здесь не интересует, а имеет касательство больше к общей культуре.

Такова локковская философия, в которой нет никакого намека на спекулятивное мышление. Задачу философии, познание истины, Локк обещает в своей философии достигнуть *эмпирически*. Эта философия, правда, приносит пользу тем, что обращает наше внимание на всеобщие определения. Но такого рода философия представляет собою не только точку зрения обыденного сознания, которому все определения его мышления представляются *данными*, причем оно смиренно забывает свою собственную деятельность, а это есть нечто еще худшее: для этого выведения и *психологического* возникновения нет того, что единственно лишь интересует философию, нет вопроса о том, истинны ли эти мысли и соотношения, взятые сами по себе, так как здесь это выведение стремится лишь к тому, чтобы описать тот способ, каким мысль берет извне данное. Можно сказать, как это говорит Вольф,

что является произвольным начинать с конкретных представлений, что нельзя, например, утверждать, будто из голубого цветка и голубого неба возникает представление тождества. Можно ведь прямо начать с всеобщих представлений и сказать: мы находим в своем сознании представления: *время, причина и действие*, — это, мол, позднейшие факты сознания. Этот ход мысли лежит в основании рассуждения Вольфа; только последний считает нужным проводить различие между разного рода представлениями, выясняя, какие из них являются наиболее существенными; Локк же в целом не принимает во внимание этого различия. С локковским способом рассуждения отныне или, вернее сказать, в этом лагере, точка зрения философствования радикально меняется. Интерес философии ограничивается теперь выяснением формы перехода объективного или единичного ощущения в форму представления. У Спинозы и Мальбранша мы, правда, также встретили как основную характерную черту стремление познать это соотношение мышления с созерцанием, следовательно, стремление познать то, что входит в отношение, относительное, — и у них также мы встречаем вопрос: как мышление и созерцание соотносятся между собой? Однако, они понимают этот вопрос и отвечают на него в том смысле, что интересно лишь это соотношение, взятое само по себе, а не соотносимые члены, и само это соотношение как абсолютная субстанция есть, таким образом, *тождество, истинное, бог*. Соотносимые члены как односторонние не суть сущее, предпосылаемое и пребывающее, — они лишь акциденциальны. Здесь же признаются значимыми в качестве основных соотносимых вещи и субъекты, и они наперед предполагаются значимыми. Рассуждение Локка совершенно поверхностно; оно всецело держится лишь явления, лишь того, что налично, а не того, что истинно.

Но совершенно другой вопрос: истинны ли эти всеобщие определения *сами по себе*? И откуда они получаются не только в моем сознании, в моем интеллекте, но и в самих же вещах? Пространство, причина, действие и т. д. суть категории. Каким образом эти категории входят в особенное? Каким образом всеобщее пространство доходит до того, чтобы определить себя? Этот способ рассмотрения, вопрос, *истинны ли сами по себе эти определения*: бесконечная субстанция и т. д., совершенно упускается из виду. Платон подверг исследованию бесконечное и конечное, бытие и определенное и т. д. и сказал, что ни одна из этих противоположностей не истинна *сама по себе*; они истинны лишь как полагающие себя тождественными друг с другом, — безразлично, откуда бы ни взялась истинность этого содержания. Здесь же совер-

шенно отказываются от истины *самой по себе*, тогда как на самом деле главным является природа самого содержания. Каков бы ни был ответ, будет ли он гласить, что это содержание происходит из *интеллекта*, или скажут, что это содержание происходит из *опыта*, этот ответ не дает решения, а спрашивается, истинно ли это содержание, взятое *само по себе*? У Локка истина означает лишь соответствие наших представлений вещам; здесь идет речь лишь об отношении, и безразлично, каково будет содержание, объективная ли вещь или содержание представления. Но нечто совершенно другое представляет собою исследование самого содержания, вопрос, «истинно ли то, что находится в нас»? Нечего спорить об источнике, ибо, как бы вы ни ответили на вопрос: откуда, что единственно важно для Локка, — это не исчерпывает вопроса. Интерес к содержанию, взятому само по себе, совершенно исчезает в локковской постановке вопроса и, таким образом, эта позиция совершенно отказывается от достижения цели философии. Для тех же философских систем, в которых мышление с самого начала конкретно, мышление и всеобщее тождественно с протяженным, вопрос об отношении между этими двумя сторонами, разъединенными мышлением, неинтересен и непонятен. *Каким образом мышление преодолевает трудности, которые само оно породило?* Здесь у Локка трудности вовсе и не порождаются, не пробуждаются. Прежде чем мы будем в состоянии удовлетворить потребность в примирении, должна пробудиться боль разлада.

Локковская философия, следует согласиться, представляет собою очень понятную, и именно поэтому также и очень *популярную* философию, к которой примыкает все английское философствование, каким оно является и в наше время. Она представляет собою главный способ рассуждения того мыслительного отношения, которое в Англии называется философией, ту форму, которая тогда была введена в науку впервые и вообще возникшую в Европе. Это — основной момент культуры (*Bildung*); наука вообще и, в особенности, эмпирические науки обязаны своим происхождением этому ходу мыслей. С тех пор выведение опытных положений из наблюдений называется у англичан философствованием; последнее односторонне увлеклось физическими и государственно-правовыми исследованиями. Всеобщие основоположения политической экономии, как, например, выдвинутое ныне положение, что следует представить торговле свободу, и вообще положения, основанные на мыслительном опыте, познания о том, что в данной области оказывается необходимым и полезным, называется у англичан философией. Схоластический способ философствования, исходив-

ший из основоположений и дефиниций, теперь отвергнут. Всеобщие законы, силы, всеобщая материя и т. д. выводятся в естествознании из восприятий; таким образом, Ньютон считается у англичан философом *хат' ёзох'у* (по преимуществу). Другим следствием этого распространения локковской философии является то, что в области практического философствования о гражданском обществе и государстве мысль направляется на конкретные проблемы, как, например, на вопросы о воле правителя, о подданных, о ставимых ими целях, о их собственном благе. Ставя перед нами такие конкретные проблемы, эти науки обращают наше внимание на присущее объектам их рассмотрения существенное всеобщее. Но остается еще выяснить, перед каким представлением должны отступить все другие. Таким образом, у англичан возникла рациональная государственная наука, так как своеобразная английская конституция привела англичан больше и раньше других народов к размышлению о внутренних государственно-правовых отношениях. В этом отношении мы должны назвать здесь Гоббса. Это рассуждение исходит из наличествующего духа, из своего собственного, внутреннего или внешнего мира, так как основой в этих рассуждениях служат чувства, которыми мы обладаем, опыты, которые имеют место непосредственно в нас. Это-то философствование рассуждательского мышления и сделалось теперь общераспространенным, и благодаря именно этому философствованию и произошла вся революция в позиции духа.

2. Гуго Гроций

Гуго Гроций сделал предметом своего рассмотрения международное право одновременно с Локком, и у него мы также видим вышеуказанный способ рассуждения, так как он впадает в совершенно эмпирический набор сведений о международных отношениях, комбинируемых с совершенно эмпирическими рассуждениями. Гуго де Гроот родился в Дельфте в 1583 г. Он был юристом, генеральным адвокатом и синдиком. Однако, ему пришлось бежать в 1619 г., так как он был запутан в барфельдском процессе. В продолжение долгого времени он проживал во Франции, пока, наконец, не вступил в 1634 г. на службу к шведской королеве Христине. В 1635 г. он был назначен шведским послом в Париже и умер в 1645 г. в Ростове во время поездки из Стокгольма в Голландию ¹. Свое главное произведение, носящее

¹ *Brucker, Hist. critic. philos.*, T. IV, p. 2, p. 731—736. 743—746

название «*De jure belli et pacis*», он написал в 1625 г. Теперь его никто не читает, но в свое время оно оказало величайшее влияние. Гроций собрал в нем исторические факты и отчасти факты из Ветхого завета о том, как вели себя народы по отношению друг к другу при различных обстоятельствах войны и мира, что признается ими правильным при этих обстоятельствах. Образчиком его эмпирического рассуждения может служить следующее положение: пленных нельзя умерщвлять, ибо целью войны является разоружение врага; эта цель здесь достигнута; не следует поэтому идти дальше и т. д.¹ Это эмпирическое собирание фактов заставило осознать всеобщие рассудительные и разумные основоположения, привело к тому, что эти принципы получили признание и сделались более или менее приемлемыми. Так, например, мы видим, что устанавливаются принципы относительно степени правомерности применения королями насилия, — ибо мышление стало направлять свое внимание на все. Мы неудовлетворены такого рода доказательствами, дедукциями, но мы не должны недооценивать того, что они дали, а именно, благодаря им были установлены основоположения, имеющие свое последнее подтверждение в самих объектах рассмотрения, в духе и мыслях.

3. Томас Гоббс

Гоббсезий выдавался и прославился благодаря оригинальности своих взглядов. Он родился в Мальмесбери в 1588 г., умер в 1679 г.² и был воспитателем графа Девонширского. Будучи современником Кромвеля, он нашел в событиях того времени, в английской революции, побуждение поразмыслить о принципах государства и права, и он в самом деле добрался до самостоятельных представлений. Он много писал и, между прочим, также и о философии вообще: «Элементы философии». Первый отдел (*Sectio*) этого произведения «*De corpore*» («О теле») вышел в свет в Лондоне в 1679 г. Он в нем трактует сначала о логике, затем о *philosophia prima* (первой философии) (*Pars II*), т. е. дает некоторую онтологию и метафизику, далее (*Pars III*) он говорит «Об отношении между движением и величиной»; этот отдел представляет собой механику, физику совершенно обычного типа и рассмотрение органов человеческого тела. «Второй отдел должен был

¹ *Hugo Grot, De jure belli ac pacis*, l. III, c. II, § 13—16 (ed. Gronov, Lipsiae, 1758, 8), p. 900—905, c. 4, § 10, p. 792—793.

² *Buhle, Gesch. d. neueren Phil.*, B. III, Abt. 1. S. 223—224, 227.

трактовать о человеческой природе (*de Homine*), а третий — о государстве (*de Cive*); Гоббс, однако, не полно разработал проблемы духа. Он говорит в предисловии, что в астрономии выдается Коперник, а в физике Галилей; до них в области обеих наук не было ничего достоверного. Науку о человеческом теле создал Гарвей, а общую физику и астрономию — Кеплер. Все это считается *философией* с той точки зрения, которую мы уже указали раньше, так как в этих науках рефлектирующий рассудок стремится познать всеобщее. Гоббс говорит дальше: что же касается философии государственного права (*philosophia civilis*), то она не древнее его книги *de Cive* ¹. Это появившееся в 1642 г. в Париже произведение пользуется, как и его «Левиафан», очень дурной славой; последнее произведение было запрещено; оно потому является библиографической редкостью. В его произведениях содержатся более здравые мысли о природе общества и правительства, чем те, которые отчасти и теперь еще в ходу. Общество, государство является для Гоббса абсолютно наивысшим, тем, что безусловно определяет собою закон, положительную религию и их внешнюю сторону, а так как он подчиняет их государству, то его учение сделалось, конечно, ненавистным. Но в его учении нет ничего спекулятивного, ничего философского в собственном смысле слова. Правда, учение Гуго Гроция является еще менее философичным.

До Гоббса в исследованиях подобного рода устанавливали сначала *идеалы*, либо же приводилось в качестве авторитета Священное писание или положительное право. Гоббс же сделал, напротив, попытку свести факт государственного союза, природу государственной власти к принципам, содержащимся в нас самих, признаваемым нами, являющимся нашими собственными. Таким образом, возникают два противоположных принципа. Первым принципом является пассивное послушание подданных, божественный авторитет правителя, воля которого есть абсолютный закон и сама стоит выше всяких других законов. Этот принцип излагается в тесной связи с религией, и доказывается примерами из Ветхого завета, историей Саула и Давида и т. д. Уголовные законы и законы о браке и помимо этого издавна брали свои определения в продолжение долгого времени из моисеева закона или вообще из учения о потустороннем, в каковом учении эти аксиомы признавались установленными определенно высказанным божественным

¹ *Hobbes, Epistola dedicatoria ante Elementor philos., sectionem primam* (Thomae Hobbesii Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amsterdam, 1668, 4), p. 1—2.

повелением. Но в противоположность этому способу рассмотрения выступает, во-вторых, рассуждение, содержащее в себе наши собственные определения и получившее название здравого человеческого смысла. К этому последнему присоединился еще в движении, использованном Кромвелем, фанатизм, вычитывавший из писания противоположное первому принципу: например, имущественное равенство и т. д. Гоббс, правда, также отстаивал пассивное послушание, абсолютный произвол королевской власти; он, однако, пытался вместе с тем вывести принципы монархической государственной власти и т. д. из всеобщих определений. Его воззрения поверхностны, эмпиричны, но *основания и положения*, приводимые им в пользу этих воззрений, носят оригинальный характер, так как он берет их из естественной потребности людей.

Гоббс утверждает: «всякое гражданское общество ведет свое происхождение из взаимного страха, внушаемого друг другу всеми людьми»; это, таким образом, представляет собою некое явление, имеющее место в сознании. «Каждый общественный союз заключается его членами с целью достичь собственной выгоды или славы, следовательно, из *свокорыстия*». Обеспечение жизни, собственности и возможности наслаждаться, все это не нечто потустороннее. «При всем неравенстве их, люди все же обладают некоторым природным *равенством*». Это положение Гоббс доказывает своеобразным доводом, что «каждый человек может убить другого» каждый представляет собой последнюю власть над другим. «Каждый в состоянии нанести этот величайший вред»¹. Их *равенство* проистекает, таким образом, не из величайшей силы, не основано, как это учили в новейшее время, на *свободе духа*, на одинаковом *достоинстве* и *самодетельности*, а на одинаковой слабости людей; каждый человек слаб по сравнению с другим.

в) В дальнейшем Гоббс исходит из той мысли, что это естественное состояние носит такой характер, что все люди влекутся к господству друг над другом. «Все люди в естественном состоянии стремятся обижать друг друга», применять насилие по отношению к другим людям, — следовательно, каждый должен опасаться другого. Гоббс, таким образом, принимает существование этого состояния в подлинном смысле этого слова и не болтает о том, что в естественном состоянии люди добры; оно, наоборот, представляется ему состоянием звериным, состоянием еще не укрощенного своеволия. Таким обра-

¹ *Hobbes, De cive, c. I, § 2—3* (Oper. phil. etc. Amsterdam, 1668), p. 3—4.

зом, все хотят «обеспечить себя от притязаний других, доставить самим себе преимущества и бóльшие права; мнения, религии, вожделения вызывают споры и победу одерживает сильнейший. Естественное состояние является, таким образом, состоянием недоверия всех ко всем; это — война всех против всех» и стремление перехитрить друг друга. Выражение «естество» имеет два противоположных смысла: естество человек» это — его духовность, разумность; но, *естественное состояние человека*, это *другое* состояние, в котором человек ведет себя, следуя своим *естественным* влечениям. Так, например, он ведет себя в согласии со своими страстями, склонностями и т. д.; разумное же есть, напротив того, преодоление, подчинение непосредственно природного. «В естественном состоянии обладание непреодолимой силой дает право подчинить себе тех, которые не могут противостоять этой силе; нелепо давать тому, который находится в нашей власти, сделаться свободным и, таким образом, снова сильным». Это правильно; естественное состояние не является правовым и мы должны освободиться от него.

с) Наконец, Гоббс переходит к законам разума, благодаря которым сохраняется мир. Это правовое состояние заключается в том, что естественная особенная воля подчиняется всеобщей воле; эта последняя, однако, является не волей всех отдельных людей, а волей правителя, который, таким образом, не ответственен перед отдельным человеком, а, наоборот, направляет свою волю против этой частной воли, и этому правителю все должны покоряться¹. Таким образом, вопрос теперь поставлен на совершенно другую почву. Но так как эта всеобщая воля помещается Гоббсом в руках одного монарха, то из совершенно правильного взгляда все же вытекает необходимость состояния абсолютной власти, полного деспотизма. Но правовое состояние есть нечто совершенно другое, чем требование, чтобы произвол одного человека служил безусловным законом для всех других, ибо всеобщая воля не есть деспотизм, она разумна, так как она находит свое последовательное выражение и устанавливается в законах.

Рикснер (Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. 3, S. 30) говорит: «Право является для него не чем иным, как совокупностью условий умиротворения, навязанных железной необходимостью, изначальной злобой людей». Мы со своей стороны можем к этому прибавить: у Гоббса, по крайней мере, имеется та положительная сторона,

¹ *Hobbes, De cive*, с. 5, § 6—12, р. 37—38; с. 6, § 12—14, р. 44—46.

что согласно ему на основе человеческой природы, человеческих склонностей и т. д. должны быть возведены природа и организм государства. Англичане много возились с принципом пассивного повиновения, гласящим, что короли получают свою власть от бога. Это, с одной стороны, совершенно правильно, но, с другой стороны, этот принцип неправильно понимают в том смысле, что короли не несут никакой ответственности и что их слепой произвол, их чисто субъективная воля именно и есть то, чему следует повиноваться.

4. Кедворт, Кларк, Уолластон

Кедворт (1617 — 1688) хотел снова ввести в Англии платонизм, но в той форме доказательств, которую мы видели у Декарта, и в форме сухой рассудочной метафизики. Он написал знаменитую книгу «The true intellectual System of the Universe» («Истинная интеллектуальная система вселенной»), но платоновские идеи даны в ней частью в нелепой форме и перемешаны с христианскими представлениями о боге, ангелах и другом, причем все они трактуются как нечто, обладающее отдельным существованием. То, что у Платона является мифическим, здесь рассматривается как действительное существо, трактуется как существующие предметы. Кедворт о них рассуждает, как рассуждают, например, о самых обыденных достоверностях; они обсуждаются им примерно так, как если бы речь шла о вопросе, вероятно ли, что французы попытаются сделать высадку в Англии и удачно выполнять свое намерение. Христианский интеллектуальный мир здесь всецело сброшен с его высоты, вовлечен в форму обыденной действительности и, стало быть, разрушен. — Самуил Кларк (1675—1729) с выдвинутыми им доказательствами существования бога является знаменитым имепем. Существует такая масса других английских философов, но мы можем оставить их в стороне, ибо Кларк, Уолластон (1659 — 1724) и другие движутся в рамках форм ходячей рассудочной метафизики. Это понимание разделяется многообразными философскими учениями о морали, появившимися тогда в Англии. «В себе» духа представляется им в форме некоторого природного бытия, а именно, в форме склонностей, чувствований. В качестве принципов они выдвигают *моральное чувство, благожелательные склонности, симпатию* и т. д. Замечательно в этих учениях лишь то, что, с одной стороны, они изображают долг не как нечто чуждое, данное, повеленное, а как вполне свойственное самосознанию, но, с другой стороны, представляют себе это свойство само-

сознания как некое природное, бессознательное и бездуховное, неразумное бытие. Влечение слепо, есть некое неизменное бытие, не могущее выходить за свои пределы, как это делает мыслящее самосознание. Влечение, правда, характеризуется тем, что, как это имеет место в мышлении, также и его чистая деятельность или, иначе говоря, его выходение вовне и содержание непосредственно полагаются тождественными; оно в самом себе обладает своим содержанием, и последнее есть не мертвенное и покоящееся, а движущееся содержание. Однако, это единство обладает формой непосредственности лишь как существующей непосредственности. Во-первых, оно не есть некое познание, не необходимо, а взято лишь из внутреннего восприятия. Во-вторых, оно есть нечто определенное, как раз не снимающее само себя, нечто такое, за пределы чего нельзя выйти, следовательно, нечто такое, что не есть некоторое всеобщее. *Влечение* так же мало представляет собою нечто бесконечное, как неподвижная категория «сила». Такого рода рассуждательство заимствует влечения в их определенности из опыта и выражает видимость их необходимости тем, что представляет их себе как нечто внутреннее, как некую силу. Общежительность (*Socialität*), например, есть момент, встречающийся в опыте, так как люди достигают в обществе многообразных, полезных для них результатов. И вот на вопрос: на чем основана необходимость государства, общества, следует ответ: на некоей общежительной (*Socialen*) склонности. Эта склонность и является причиной, подобно тому как в области физических явлений всегда имеет место такой формальный перевод. Необходимость существования, например, электрических явлений находит себе обоснование в некоторой производящей их силе. Это — только форма возвращения из внешнего в некое внутреннее, сведения сущего на некое мыслимое, которое, однако, в свою очередь также представляют себе как некое существующее. Сила необходима вследствие того, что существует проявление, от последнего мы должны умозаключать к первой. И наоборот, проявление существует благодаря силе, ибо последняя есть причина проявления. Таким образом, там сила выступает как основание, а здесь как причина. Но касательно всего этого не сознают, что перед нами в отношении формы — переход от понятия в бытие и обратно, а в отношении содержания как раз полнейшая случайность, случайное появление. Мы *видим* электричество, и точно так же мы *преднаходим*, что люди побуждаются своей природой к общежительности, обладают симпатическими склонностями и т. д.

5. Пуфендорф

В борьбе за самостоятельное укрепление правовых отношений в государстве, за создание правильного судоустройства, выступила вперед рефлексивная мысль и существенно вмешалась в эту борьбу. У Пуфендорфа, точно так же, как и Гуго Гроция, принципом выступает человеческое влечение к искусству, инстинкт и, в особенности, влечение к общежительности, и т. д. Самуил фон Пуфендорф родился в 1632 г. в Саксонии, изучал в Лейпциге и Иене государственное право, философию и математику. Он был первым, введшим в 1661 г. в качестве гейдельбергского профессора естественное и государственное право как предмет университетского преподавания. В 1668 г. он поступил на шведскую государственную службу, которую он впоследствии переменил на бранденбургскую, и умер в 1694 г. в Берлине тайным советником. Он написал несколько произведений, посвященных государственному праву и истории, из которых следует особенно отметить: «*De jure naturae et gentium*» («Об естественном праве народов»); далее следует отметить учебник под заглавием: «*De officio hominis*» («Об обязанности человека»), там же 1673, и «*Elementa jurisprudentiae universalis*» («Элементы всеобщей юриспруденции») ¹. Здесь еще признается божественное право королей, в силу которого они обязаны отдавать отчет только перед богом, обязаны, впрочем, помимо этого принимать советы от церкви, но вместе с тем здесь рассматривается также вопрос о том, какие влечения и потребности присущи человеку. Пуфендорф принимает, что эти влечения являются внутренней основой гражданского и государственного права и выводит из них обязанности, имеющие силу также и для правительств и правителей, дабы в правлении государством участвовала также и человеческая свобода. Базисом государства является для Пуфендорфа влечение к общежительности, а высшей целью государства является для него достижение мира и обеспеченности общественной жизни посредством превращения внутренних обязанностей, внушаемых совестью, во внешние, принудительные нормы ².

¹ Buhle, *Gesch. d. neueren Philos.*, B. IV, Abt. 2, S. 519—523; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. III. S. 29.

² Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. III, S. 31; срав. Puffendorf, *De jure naturae et gentium*, II, 2, § 5—7 (Trancop. ad Moenum, 1706, 4), p. 157—161; VII, I, § 3—7, p. 909.

6. Ньютон

Другой стороной этого умонаправления является то, что мысль обратилась также и к исследованию природы; в этой области прославился Исаак Ньютон своими математическими открытиями и физическими определениями. Он родился в 1642 г. в Кэмбридже, занимался главным образом математикой и сделался профессором этой науки в Кэмбридже. Позднее он был президентом научного общества в Лондоне и умер в 1727 г.¹

Ньютон бесспорно больше всех способствовал распространению локковской философии или вообще английской манеры философствования, и, в частности, применению этой манеры ко всем физическим наукам: «физика, берегись метафизики» было его девизом, т. е. стало быть: «физика, берегись мышления». И он, равно как и все физические науки до наших дней, оставались верными этому паролю: эти науки никогда не вдавались в исследование своих понятий, в мышление мыслей. Но физика все же ничего не может предпринять без помощи мышления. Свои категории, законы она получает только с помощью мышления, и без последнего она не может двинуться с места. И как раз Ньютон главным образом способствовал внесению в нее рефлексивных определений сил; он поднял науку до точки зрения рефлексии, выставил вместо *законов явлений* *законы сил*. Придерживаясь своего пароля, Ньютон выводил из своих наблюдений свои рассудочные положения, и в физике и учении о цветах он делал неудачные наблюдения и еще более неудачные умозаключения. Он, отправляясь от наблюдений, приходит к общим точкам зрения, кладет их в свою очередь в основу дальнейшего исследования и конструирует из них единичные факты. Это — теории. Целью исследования сделалось наблюдение вещей и познание имманентных в них законов, присущего им всеобщего. Притом Ньютон такой полный варвар в отношении понятий, что с ним произошло то же самое, что с тем, который в высшей степени удивился и обрадовался, когда узнал, что он всю свою жизнь говорил прозой, сам не зная, что он такой искусный. Однако, Ньютон, как и физики, никогда этого так и не узнал; он не знал, что он мыслит и имеет дело с понятиями, между тем как он полагает, что имеет дело с физическими вещами, представляя собою величайшую противоположность Бёме, который оперировал с чувственными вещами как с понятиями и благодаря присущей ему душевной силе совершенно овладел ими,

¹ Buhle, Gesch. d. neueren Phil., Bd. IV, Abt. I, S. 107—108.

покорил их власти своей мысли; Ньютон же, наоборот, оперировал с понятиями как с чувственными вещами и брал их так, как мы обыкновенно смотрим на камни и куски дерева. Дело обстоит так и поныне. В самом начале трактатов о физических науках, мы, например, читаем о силе инерции, об ускоряющей силе, молекулах, о центроостремительной и центробежной силах, как о твердых определениях, которые имеются; то, что представляет собою последние выводы рефлексии, здесь выставляется как первые основания. Если мы зададим себе вопрос: «почему в таких науках не достигаются успехи», мы должны будем ответить, что это происходит оттого, что представители этой науки не умеют обращаться с понятиями, а решаются брать эти определения без смысла и понимания. Например, в «Оптике» Ньютона умозаключения из сделанных им опытов потому представляют собою нечто столь неистинное, столь лишенное понятия, что в то время, как их обыкновенно выставляют в качестве возвышенного образца того, как мы должны познакомиться с природой посредством экспериментов и заключений из этих экспериментов, они на самом деле могут считаться образцом того, как не следует ни экспериментировать ни умозаключать и вообще образцом того, как нельзя ничего познать. Такое жалкое испытывание опровергается природой, ибо природа превосходнее того вида, который она являет нам в этом жалком испытывании; она сама и дальнейшее испытывание опровергают это жалкое испытывание. И в самом деле, от великодушных ньютоновских открытий в области оптики ничего не осталось, кроме одного того факта, что свет разделяется на семь цветов. Это произошло частью потому, что здесь важно понятие целого и частей, отчасти же потому, что Ньютон упорно закрывал глаза на противоположные наблюдения. От этого эмпирического способа философствования мы переходим теперь к Лейбницу.

С. ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

Третьей системой является лейбницево-вольфовское философское учение. Когда вольфовская метафизика отбросит свою негибкую, деревянную форму, то появится как изложение ее содержания позднейшая популярная философия.

1. Лейбниц

Составляя в другом отношении противоположность Ньютону, Лейбниц столь же определенно составляет в философском отношении про-

тивоположность Локку и его эмпиризму, а также и Спинозе. Он отстаивал мышление в противоположность английскому учению о восприятии, отстаивал мыслимое как сущность истины в противоположность чувственному бытию, точно так же как Бёме до него отстаивал внутри-себя-бытие. В то время как Спиноза утверждал, что существует лишь одна всеобщая субстанция, а у Локка мы видим в качестве основы конечные определения, Лейбниц, напротив, своим основным принципом индивидуальности представляет собой по существу другую сторону спинозистского среднего члена, для себя-бытие, монаду, но мыслимую монаду, хотя она еще не выступает у него как «я», как *абсолютное понятие*. Противоположные принципы, выступающие у Спинозы и Локка отдельно, восполняют друг друга в его философии, так как он своим принципом индивидуации внешне восполнил (integrierte) Спинозу.

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился в 1646 г. в Лейпциге, где его отец занимал кафедру философии. Его настоящей специальностью была юриспруденция, после того как он по тогдашнему обычаю сначала изучил философию, которой он занимался с особенным рвением. Он сначала приобрел себе в Лейпциге пеструю полигисторическую массу сведений, затем изучал в Вене у математика Вейгеля философию и математику и сделался в Лейпциге магистром философии. Там же он при получении им степени доктора философии защищал философские тезисы, из которых некоторые сохранились для нас в его произведениях (ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400). Первая его докторская диссертация, доставившая ему степень доктора философии, носила название «De principio individui» («О принципе индивидуальности»). Этот принцип остался абстрактным принципом всей его философии, основой его расхождения со Спинозой. Приобред очень значительные знания, он хотел также держать экзамен на доктора прав; однако, хотя он и умер в чине имперского надворного советника, ему Лейпцигский факультет отказал в докторском звании под предлогом, что он слишком молод. С ним случилось то, что в наше время бывает крайне редко, и может быть, что он получил отказ из-за того, что в его диссертации содержалось слишком много философских взглядов, так как юристы часто относятся к ним с отвращением. После этого он оставил Лейпциг и отправился в Альтдорф, где он получил степень доктора с похвалой. Вскоре после этого он познакомился в Нюрнберге с компанией алхимиков и они его вовлекли в свои предприятия. Здесь он делал извлечения из алхимических произведений и углубился также и в эту темную на-

уку. Помимо же этого его научная деятельность делилась между историческими, дипломатическими, математическими и философскими занятиями. После этого он поступил на службу в Майнце, сделался там советником канцелярии, а в 1672 г. он был приглашен учителем к сыну фон Бойненбурга, государственного канцлера майнцского курфюрства. С этим молодым человеком он совершил также путешествие в Париж, где он прожил четыре года, познакомился с великим математиком Гюйгенсом, и последний ввел его уже настоящим образом в область математики. Когда воспитание его ученика закончилось, а барон фон Бойненбург умер, Лейбниц уже один поехал в Лондон, где он познакомился с Ньютоном и с другими учеными, во главе которых стоял Ольденбург; с последним находился в связи также и Спиноза. После смерти майнцского курфюрста, Лейбница лишили жалования. Он после этого покинул Англию и возвратился во Францию. Герцог Ганноверский принял его затем к себе на службу; он сделался надворным советником и библиотекарем в Ганновере, причем получил позволение жить в чужих странах, сколько ему захочется. Таким образом, он оставался еще некоторое время во Франции, Англии и Голландии. В конце 1676 г. он поселился в Ганновере, где ему пришлось много заниматься государственными делами и, в особенности, погрузиться в исторические разыскания. На Гарце он с помощью машин отвел сильное течение воды, причинявшее вред горному делу. Несмотря на такую большую занятость, он изобрел в 1677 г. дифференциальное исчисление, вовлекшее его в спор с Ньютоном, который велся последним и Лондонским обществом наук очень неблагородно, ибо англичане, приписывали все себе, к другим были несправедливы и утверждали, что настоящим изобретателем этого дифференциального исчисления является Ньютон. В действительности же «Принципы» Ньютона вышли в свет позднее (1687) и в первом издании в примечании, которое было потом опущено, еще находится похвала Лейбницу. Лейбниц совершил несколько путешествий по Германии и, в особенности, в Италию по поручению своего князя с целью собирания документов, относящихся к династии Эсте, чтобы точнее установить родство этого княжеского дома с Брауншвейгско-Люнебургским, и, таким образом, он по этому вопросу, да еще и по другим много работал в области истории. Так как он был знаком с супругой Фридриха I Прусского Софией Шарлоттой, которая была принцессой Ганноверского дома, то он добился в Берлине, где он также долго жил, основания Академии наук. В Вене он познакомился также с принцем Евгением, при этом он получил, наконец, звание имперского придворного советника в Вене. Он издал как плод этого пу-

тешества очень важные исторические произведения. Умер он в Ганновере семидесяти лет от роду ¹.

Лейбниц работал не только в области философии, но и в области многообразнейших научных дисциплин; во всех них Лейбниц кое-что сделал, возился с разными вопросами, но, в особенности, много он дал в математике и является творцом метода интегрального и дифференциального исчислений. Его великие заслуги в области математики и физики мы оставляем в стороне и рассматриваем лишь его философию. У Лейбница нет ни одного произведения, которое можно было бы рассматривать как подлинно полную систему его философии. К числу более крупных произведений принадлежит его книга о человеческом разуме («Nouveaux essais sur l'entendement humain»), направленная против Локка, но и она представляет собою только опровержение взглядов последнего. Поэтому его философия рассеяна по различным маленьким статьям, написанным им по разнообразным поводам, а затем по письмам и ответам на возражения, побудившие его развить дальше отдельные стороны своего философского учения. Мы не находим какого бы то ни было разработанного систематического целого, задуманного или выполненного им. То произведение, которое на внешний взгляд представляется таковым целым, его «Теодицея», пользующаяся наибольшей известностью среди широкой публики, представляет собою популярную книгу, направленную против Бейля. Он ее написал для королевы Софии Шарлотты и как раз старался в ней не излагать предмета спекулятивно. Вюртембергский теолог Пфафф и другие, находившиеся в переписке с Лейбницем и сами знавшие хорошо философию, высказали это Лейбницу, и последний не делал секрета из того, что она, собственно говоря, написана в популярной форме ². Они потом насмеялись над Вольфом, принимавшим книгу за совершенно серьезное исследование; последний же, напротив того, сказал, что если Лейбниц относился в этом смысле несерьезно к своей «Теодицее», то он все же, сам не сознавая этого, дал в ней лучшее из своих произведений. «Теодицея» Лейбница для нас уже неудобоварима; это — оправдание бога по поводу зол, совершающихся в мире. Его собственно философские мысли изложены наиболее связно в статье о «Началах благодати»

¹ «La vie de M-r Leibnitz» par M-r le chevalier de Lancourt (Essais de Théodicée par Leibnitz, Amsterdam, 1747, т. I), p. 1 — 28, 45, 59—62, 66—74, 77—80, 87—92, 140—146, 148—151; Brucker, Histoire crit. philos., т. IV, p. 2, p. 335 — 368; Leibnitzii opera omnia (ed. Dutens), т. II, p. 1, p. 45—46.

² «Vie de M-r Leibnitz», p. 134 — 143; Brucker, Histoire crit. philos., т. IV, p. 2, p. 385, 389; Tennemann, В. XI, S. 181—182.

(«*Principes de la Nature et de la Grace*») и, в особенности, в статье, адресованной принцу Евгению Савойскому¹. Буле («*Geschichte d. neueren Philos.*», Bd. IV, Abt. 1, S. 131) говорит: «его философия является не столько продуктом свободной самостоятельной оригинальной спекуляции, сколько выводом из подвергнутых критическому рассмотрению древних и новых систем; она представляет собой эклектизм, недостатки которого он старался на свой манер устранить. Это — скачущая обработка философии в письмах».

Лейбниц в целом рассуждал в своей философии так, как физики еще и теперь рассуждают, когда они создают гипотезу для объяснения наличных данных. Следует найти всеобщие представления идеи, из которых можно было бы вывести особенное; так как здесь имеются налицо требующие объяснения данные, то мы должны так препарировать всеобщие представления в их определениях, например, рефлексивное определение силы или материи, чтобы они были применимы к этим данным. Таким образом, лейбницевская философия представляет собой больше гипотезу о сущности мира, чем философскую систему, гипотезу о том, как именно следует определить мир согласно признанным верными метафизическим определениям, данным и предпосылкам представления². Эти мысли, впрочем, излагаются им без последовательности понятий, в виде простого сообщения, и взятые сами по себе, они не являют нам необходимости в своей связи. Лейбницевская философия выглядит поэтому, как произвольные утверждения, которые следуют друг за другом, как метафизический роман. Мы научаемся ценить их должным образом лишь тогда, когда мы начинаем понимать, чего он хотел избежать этой своей философией. Он, собственно говоря, употребляет больше внешние основания, чтобы установить отношения: «Так как такие-то отношения не могут иметь места, то не остается ничего другого, как признать то-то». Если не знать этих оснований, то это кажется произвольным движением высказываний.

а) Философия Лейбница представляет собою идеализм, исходящий из представлений об интеллектуальности универсума, и если он является противником Локка, с одной стороны, и противником спинозовской субстанции, с другой, то он все же также и соединяет в своей философии эти два взгляда. Ибо он, с одной стороны, точнее выражает самостоятельное существование различных индивидуальностей в множественных монадах, и, с другой стороны, он в качестве создателя

¹ Ср. *Leibnitz*, *Essais de Théodicée*, T. I, p. 1. § 10, p. 86.

² *Ibid.*, *Essais de Theodicée*: T. I, P. I, § 10, p. 86.

идеализма, кладущего в основание представление, выражает, наперекор и вне связи с первым воззрением, спинозистскую идеальность и несамостоятельность всех различений. Философия Лейбница является метафизикой, и в резкой противоположности к простой всеобщей субстанции Спинозы, в которой все определенное есть нечто переходящее, она кладет в основание абсолютную множественность индивидуальных субстанций, которую он по примеру древних философов называет монадами. Это выражение употребляли уже пифагорейцы. Указанные монады он затем точнее определяет следующим образом:

Во-первых: «субстанция есть вещь, способная к деятельности, она бывает сложной или простой. Сложные субстанции не могут существовать без простых. Монады суть простые субстанции». Доказательство, что они представляют собою истину всего существующего, очень просто, оно представляет собою поверхностную рефлексию. Рассуждение Лейбница гласит: «Так как существуют сложные вещи, то их начала должны быть простыми, ибо сложное состоит из простого»¹. Это доказательство довольно плохое; это — излюбленная манера исходить из чего-то определенного, например, из сложного, а затем умозаключить к простому. Такое рассуждение совершенно правильно, но оно, собственно говоря, представляет собою тавтологию. В самом деле, если существует сложное, то существует также и простое, ибо сложное означает некое многообразное внутри себя, связь и единство которого является внешним. Таким образом, из очень тривиальной категории сложного легко вывести простое. Это — умозаключение из того, что «существует»; но спрашивается, истинно ли то, что «существует». Однако, эти монады не суть некое абстрактное простое внутри себя, подобно пустым атомам Эпикура, которые как лишенные определения внутри себя получают всякую определенность лишь благодаря тому, что они скопляются вместе. Монады суть «субстанциальные формы»; это — хорошее выражение, заимствованное Лейбницем у схоластиков; они суть метафизические точки александрийцев; они — энтелехии Аристотеля, поняты как чистая деятельность, энтелехии, которые представляют собою формы в самих себе. «Эти монады не материальны или протяжены; они и не возникают и не исчезают естественным путем, а могут начинать существовать лишь посредством акта божественного сотворения и

¹ *Leibnitz, Principes de la nature et de la Grace, § 1, p. 32 (Recueil de diverses pieces par Des — Maiseaux, т. II, p. 485); Principia philosophiae, § 1 — 2, p. 20.*

кончать свое существование посредством уничтожения их богом»¹. Этим они отличаются от атомов, которые как раз рассматриваются ныне как начала. Выражение «сотворение» уже знакомо, как взятое из области религии, но оно — пустое, взятое из области представления слово. Чтобы быть мыслью и получить философский смысл, оно должно было быть еще гораздо более определенным.

Во-вторых, «вследствие своей простоты монады не изменяются в своей внутренней сущности посредством другой монады; между одной монадой и другой нет причинной связи». Каждая из них есть нечто безразличное к другой, самостоятельное; в противном случае она не была бы энтелехией. Каждая из них существует сама по себе так, что все ее определения и видоизменения всецело совершаются единственно только в ней, и она никогда не определяется извне. Лейбниц говорит «существуют троякого рода соединения субстанций: 1) причинность, влияние, 2) отношение содействия, 3) отношение гармонии. Отношение влияния есть отношение, заимствованное из области вульгарной философии, но так как нельзя понять, каким образом материальные частицы или имматериальные качества переходят от одной субстанции в другую, то мы должны отбросить такие представления». Если мы примем реальность множественности, то не может быть никакого перехода; каждая монада есть нечто последнее, абсолютно самостоятельное. — «Система содействия» (согласно Декарту) «есть нечто излишнее, некий *deus ex machina*, потому что в этой системе всегда принимаются чудеса в естественных явлениях». Если мы, подобно Декарту, примем существование самостоятельных субстанций, то нельзя мыслить какой бы то ни было каузальной связи, ибо последняя предполагает известное влияние, известное отношение между одной субстанцией и другой и, таким образом, другая не есть субстанция. «Остается, следовательно, лишь гармония, существующее в себе единство. Монада, следовательно, просто замкнута в себе, не может быть определена чем-то другим; это другое не может быть введено в нее. Монада не может выходить вне себя и другое не может входить в нее»². Это то же самое отношение, которое принимает Спиноза. Каждый атрибут изображает самостоятельно

¹ *Leibnitz*, De ipsa natura sive de vi insita actionisusque creaturarum (О природе в самой себе, или о природной силе и деятельности творений) (Opera, т. II, р. 2), § II, р. 55; Principia philosophiae, § 3 — 6, 18, р. 20—22; Principes de la nature et de la grace, § 2. р. 32.

² *Leibnitzii* Principia philosophiae, § 8—9; Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Opera, Т. II, р. I), р. 73 (Recueil, Т. II, р. 107).

сущность бога целиком, протяженность и мышление не воздействуют друг на друга.

Но, *в-третьих*, эти монады должны вместе с тем обладать известными качествами, внутренними определениями, внутренними действиями, посредством которых они отличаются от других монад; не может существовать двух одинаковых вещей, ибо в противном случае их было бы не две вещи, они не отличались бы друг от друга, а представляли бы одно и то же»¹. Здесь-то и выступает лейбницевский принцип неразличимых: то, что не отлично в себе, не отлично. Это можно понять тривиально, в том смысле, что не существует двух индивидуумов, которые были бы одинаковы друг с другом. Но по отношению к таким чувственным вещам лейбницево положение не представляет никакого интереса: в первую голову безразлично, существуют ли или не существуют две вещи, одинаковые друг с другом; ведь всегда между ними может быть пространственное различие. Это — поверхностный смысл лейбнического положения, который нас не касается; более же строгий смысл этого положения заключается в том, что каждая отдельная вещь в самой себе есть нечто определенное, нечто, отличающееся от другого в ней самой. Одинаковы или неодинаковы две вещи — этот вопрос есть лишь некое сравнение, которое мы делаем, сравнение, имеющее место в нас; более же важно то определенное различие, которое имеется в них самих. Различие должно быть различием в самом себе, быть различием не для нашего сравнивания, а сам субъект должен обладать различием как своим собственным определением, т. е. определение должно быть имманентно индивидууму. Не только мы различаем животное по его когтям, а оно по существу отличает себя этими когтями, защищает себя, сохраняет свое существование ими. Если две вещи отличны друг

¹ *Leibnizii Principia philosophiae*, § 8—9, p. 21; Opera, T. II, p. 1, p. 128—129, § 4—5; n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit da mes amis, en parlant avec moi en presence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en defia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes» (Recueil, т. I, p. 50). («Не существует двух неотличных друг от друга вещей. Один мой друг, очень умный дворянин, разговаривая со мною в присутствии ее величества курфюрстины в Герренгаусском саду, высказал мнение, что ему удастся найти два листочка, совершенно сходных между собой. Ее величество курфюрстина утверждала, что это ему не удастся, и он долго бегал напрасно по саду, чтобы отыскать такие листки. Две капли воды или молока, рассматриваемые под микроскопом, окажутся различными. Это довод против существования атомов»).

от друга только тем, что они — две вещи, то эти две вещи суть одно. Но «две» не составляет само по себе различающего отношения, главным является определенное различие в себе.

В-четвертых: «определенность и вызываемое ею изменение есть некое внутреннее, существующее в себе начало. Это — некое множество видоизменений, отношений к окружающим ее существам, но такое множество, которое остается заключенным в простоте. Такого рода определенность и изменение, которые еостаются и совершаются в самом существе, есть перцепция». И поэтому Лейбниц говорит, что все монады обладают представлениями (ибо *perceptio* мы можем перевести словом представление). Другими словами, они всеобщи в себе, ибо всеобщность-то и есть именно простота во множестве, следовательно, такая простота, которая вместе с тем есть изменение, движение множественности. Это очень важное определение; в самой субстанции положена отрицательность, определенность, причем она не теряет своей простоты и внутри-себя-бытия. Говоря более определенно, в этом утверждении имеется идеализм, утверждающий, что простое есть нечто в самом себе различное и что оно, несмотря на свое изменение, все же есть единое и остается простым, как, например, «я», мой дух. Я обладаю многими представлениями, во мне есть обилие мыслей, и, однако, я, не взирая на эту различенность, остаюсь единым. Эта идеальность состоит в том, что различное вместе с тем снято, определено как одно. Монады, таким образом, различаются видоизменениями в них самих, а не внешними определениями. Такие заключенные в монадах определения находятся в них идеализованно; эта идеальность в монаде есть в себе самой некое целое, так что эти различия суть лишь представления. Это — абсолютное различие, то, что мы называем понятием; то, что в простом представлении выпадает друг из друга, здесь удерживается вместе. Этим интересна лейбницевская философия. Эта идеальность присуща также и материальному, которое также есть множество монад; поэтому лейбницевская система есть интеллектуальная система, согласно которой все материальное есть некое представляющее, перцепирующее. В качестве таковой представляющей, монада, говорит Лейбниц, деятельна, ибо деятельность есть различенность в едином, и это только и есть истинное различие. Монада не только представляет, но и изменяется; однако, при этом она остается в самой себе, абсолютно тем же самым, чем она была. Это изменение имеет своим основанием деятельность. «Деятельность внутреннего начала, посредством которого оно переходит от одной перцепции к другой, есть стремление (*appetitus*)». Изменение в представлении есть стремление и это есть

спонтанейность монады, все принадлежит лишь ей самой и категория влияния отпадает. В самом деле, эта интеллектуальность всех вещей является великой мыслью Лейбница: «Всякое множество заключено в единстве»¹. Определенность не есть отличие от некоего другого, а есть отраженная в себя и сохраняющая самое себя. Это одна сторона, но суть дела этим не охвачена полностью. В действительности, оно также отлично по отношению к другому.

В-пятых, эти представления не необходимо являются сознательными представлениями и точно так же все монады как представляющие не необходимо сознательны. *Сознание*, правда, само есть перцепция, но высшая степень последней; перцепции сознания Лейбниц называет *apperцепциями*. Различие между монадами, которые только представляют, и монадами самосознательными Лейбниц видит в различении степени *ясности*. Но выражение «представление» несомненно является неподходящим, так как мы привыкли приписывать представление лишь сознанию и сознательному как таковому. Лейбниц же принимает существование также и бессознательных представлений. Когда он хочет показать на примерах существование бессознательных представлений, он ссылается на состояние *обморока*, *сна*, в котором мы являемся голыми монадами, а что представления без сознания существуют в таких состояниях, он доказывает тем, что мы непосредственно после пробуждения от сна обладаем перцепциями; следовательно, должны были существовать раньше другие перцепции, ибо одна перцепция возникает лишь из других². Это — неважный эмпирический способ доказательства.

В-шестых. Эти монады составляют начало всего существующего. Материя есть не что иное, как их страдательная способность. Эта страдательная способность именно и составляет смутность представлений, или, иначе говоря, есть некое состояние оглушенности, не достигающее до различения, желания или деятельности³. Это — правильное определение указанного вида представлений; взятое со стороны момента простоты, оно есть бытие, материя. Последняя есть в себе деятельность; «голое в-себе-бытие без положенности» было бы более подходящим вы-

¹ *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 10—16, p. 21—22; *Principes de la nature et de la grace*, § 2, p. 32.

² *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 19—23, p. 22—23; *Principes de la nature et de la grace*, § 4, p. 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Oeuvres philosophique de Leibnitz par Kaspe), I. II, ch. IX, § 4, p. 90.

³ *Leibnitzii De anima brutorum* (О душе животных) (Opera, T. II, P. I), § 2—3, p. 230—231.

ражением. Переход от смутности к ясности Лейбниц доказывает ссылкой на обморок.

В-седьмых, тела как тела суть агрегаты монад; они являются кучами, которых нельзя назвать субстанциями, как не может носить этого названия стадо овец ¹. Их непрерывность есть некий порядок или протяжение, пространство же само по себе есть ничто ² — оно существует только в чем-то другом, или, иначе говоря, есть некое единство, которое наш ум сообщает указанным агрегатам ³.

в) Затем Лейбниц определяет следующим образом различие между неорганическими, органическими и сознательными монадами как главнейшими подразделениями.

а) Тела, не обладающие внутренним единством, тела, моменты которых связаны между собою только пространством или внешним образом, суть неорганические тела; у них нет господствующей над всеми прочими единой энтелехии или монады ⁴. Непрерывность пространства, будучи чисто внешним соотношением, не имеет в себе понятия равенства этих монад в них самих. Но в самом деле непрерывность должна быть признана существующей в них самих как некий порядок, некое равенство. Лейбниц поэтому определяет их движения как равные друг другу, как некое их согласие, — т. е. опять-таки равенство все же не находится в них самих. На самом же деле непрерывность составляет существенное определение неорганического, но ее не следует понимать как внешнюю или как равенство, а как проникающее или проникновенное единство, растворившее в себе единичность как некую жидкость. Но до этого заключения Лейбниц не доходит, потому что для него монады суть абсолютное начало, единичность есть то, что не снимает себя.

б) Более высокой ступенью бытия являются живые и одушевленные тела, в которых одна монада господствует над прочими. Находящееся в связи с монадой тело, в котором одна монада или энтелехия является его душой, называется вместе с этой монадой живым существом, животным. Такого рода энтелехия господствует над прочими, однако, не

¹ *Leibnitzii Opera*, T. II, p. 1, p. 214—215, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, § II, p. 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Opera*, T. II, p. I), p. 50—53.

² *Leibnitzii Opera*, T. II, p. 1, p. 79, 121, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. 2, ch. XIII, § 15, 17, p. 106—107.

³ *Leibnitzii Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. 2, ch. XII, § 7, p. 102—103; ch. XXI, § 72, p. 170; ch. XXIV, § 1, p. 185.

⁴ *Leibnitzii Opera*, T. II, p. I, p. 39; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. 3, ch. VI, § 24, p. 278, § 39, p. 200.

realiter, а формально. Но члены этого животного суть сами в свою очередь такого рода одушевленные существа, каждое из которых опять-таки имеет в себе свою господствующую энтелехию¹. Однако, «господствовать» является здесь выражением, употребляемым лишь в переносном смысле этого слова: это господство не есть господство над другими, ибо все самостоятельны; это, следовательно, лишь формальное выражение. Если бы Лейбниц не отделался словом «господство», а развил бы его содержание дальше, то эта выходящая за свои пределы монада сняла бы другие, положила бы их отрицательными; тогда исчезло бы особое бытие (Ansichsein) других монад, или, иначе говоря, исчезло бы начало абсолютного бытия этих точек или индивидуумов. Однако, это отношение их друг к другу мы рассмотрим позже.

γ) *Сознательная* монада отличается от голых (материальных) монад отчетливым представлением. Но это, разумеется, лишь неопределенное слово, формальное различие; оно намекает на то, что сознание как раз и составляет различие неразличенных, что различие составляет определенность сознания. Более определенно Лейбниц указывает, что отличие *человека* состоит в том, что он «способен познавать *необходимые и вечные истины*» или, иначе говоря, в том, что он представляет себе всеобщее, с одной стороны, и связь, с другой; природа и сущность самосознания заключаются во всеобщности понятия. «Эти вечные истины покоятся на двух основоположениях: во-первых, на основоположении *противоречия*, и, во-вторых, на основоположении о *достаточном основании*». Первое основоположение есть единство, никчемно выраженное Лейбницем как основоположение, различие не могущих быть различимы, $A = A$; это — дефиниция мышления, но не положение, содержащее в себе некую истину как содержание, или, иными словами, оно не выражает понятия различения как такового. Другим важным принципом был, напротив, следующий: то, что не различено в мысли, не различно. «Основоположение основания гласит, что все имеет свое основание»², что особенное имеет своей сущностью всеобщее. Необходимая истина должна иметь в себе свое основание таким образом, что его находят посредством анализа, — т. е. именно посредством вышеуказанного основоположения тождества. Анализ как раз и есть излюбленное представление о разложении на простые понятия и положения, разложении, уничтожающем их соотношение и, следовательно,

¹ *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 65—71, p. 28; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, p. 34; *Essais de Theodicée*, т. I, p. 1, § 44, p. 115.

² *Leibnitzii Principia Philosophiae*, § 29—31, p. 24; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, p. 34; *Essais de Théodicée*, т. I, p. 1, § 44, p. 115.

делающем на самом деле переход в противоположное, но делающем этот переход, не сознавая его, и поэтому исключаящем также и понятие; ибо оно фиксирует каждое противоположное лишь в его тождестве с собою. Достаточное основание кажется плеоназмом; но Лейбниц понимал под этим цели, конечные причины (*causae finales*), отличие которых от причинной связи или действующей причины он здесь обсуждает ¹.

с) Само всеобщее, абсолютное существо, которое у Лейбница есть нечто другое, чем указанные монады, также распадается на две стороны, а именно, на бытие всеобщее и бытие как единство противоположностей.

а) Это всеобщее есть бог как причина мира, к сознанию которого вышеуказанное основначало достаточного основания несомненно и является переходом. Существование бога является лишь следствием вечных истин, ибо последние в качестве законов природы должны иметь всеобщее достаточное основание, которое как раз оказывается затем богом. Вечная истина есть, следовательно, сознание в себе и для себя всеобщего и абсолютного, и это в себе и для себя абсолютное есть бог, который как единый с собою есть монада монад, абсолютная монада. Здесь снова появляется скучное доказательство его существования: оп-де есть источник вечных истин и понятий и без него никакая возможность не обладала бы действительностью; он-де обладает тем преимуществом, что он существует вместе со своей возможностью ². Бог есть также и здесь единство возможности и действительности, но единство, получающееся лишенным понятия способом; то, что необходимо, но не постигается, переносится в него. Таким образом, бог понимается Лейбницем, во-первых, больше как всеобщее, но уже понимается так в аспекте соотношения противоположностей.

β) Что же касается второго аспекта, самого абсолютного соотношения противоположностей, то оно, во-первых, встречается в форме абсолютно противоположных в мысли, в форме добра и зла. «Бог есть творец мира», говорит Лейбниц; он тотчас же приводит это положение в связь с вопросом о зле. Вокруг этой связи и вращается его философское устремление, причем ему, однако, не удастся достигнуть их единства. Он не понял зла, существующего в мире, потому что не вышел за пределы неподвижной противоположности. Выводом, к которому Лейбниц пришел в своей «Теодицее», является оптимизм, опирающийся на

¹ *Leibnitz*, *Principes de la nature et de la grace*, § 7, p. 35.

² *Leibnitz*, *Principes de la nature et de la grace*, § 8, p. 35; *Principia philosophiae*, § 43—46, p. 25.

хромающей и скучной мысли, будто бы раз мир должен был появиться, то бог выбрал из бесконечно многих возможных миров возможно наилучший — самый совершенный, насколько этот мир мог быть совершенным при той конечности, которую он должен содержать в себе ¹. В общем это можно утверждать; однако, это «совершенство» представляет собою не определенную мысль, а плохое популярное выражение, что-то вроде болтовни о возможности, принадлежащей области представления или воображения. Вольтер забавно высмеял это «совершенство». Природа конечного также не определена этим. Так как мир, гласит лейбницевское рассуждение, есть совокупность конечных существ, то нельзя было отделить зло от него, ибо зло есть отрицание, конечность. Здесь продолжают попрежнему противостоять друг другу реальность и отрицание. Это является главным представлением в «Теодицее». Нечто подобное можно, пожалуй, утверждать в повседневной жизни. Если я в каком-нибудь городе посылаю покупать товар на рынке и говорю: этот товар, правда, несовершенен, но самый лучший из того, что можно было достать, то это вполне хорошее основание, чтобы я оставался доволен. Но постижение есть нечто совершенно другое. У Лейбница ничего больше не сказано, кроме того, что мир хорош, но в нем есть также и другое, — остается то же самое, что и раньше. «Так как он уж непременно должен быть конечным», это в таком случае голый выбор и произвол бога. Первым ближайшим вопросом должен был бы быть: «Почему и как в абсолютном и его решениях есть конечность?» и лишь после того, как Лейбниц ответил бы на этот вопрос, он имел бы право вывести из определения конечности наличие зла, которое несомненно заключается в ней.

Лейбниц, правда, отвечает на этот вопрос. «Бог, — говорит он, — не хочет зла; зло лишь косвенно входит в следствие» (слепо), «так как *иногда* большее благо не может быть достигнуто, если бы не существовало зла. Следовательно, оно является средством к хорошей цели». Но почему бог не пользуется другим средством? Оно все же внешне, а не содержится в самой сути. «Моральное зло не должно рассматриваться как средство; нельзя также (как говорит апостол) поступать дурно ради достижения добра; однако, нужно сказать, что зло часто является *conditio sine qua non* (необходимым условием) добра. Нравственное зло есть в боге лишь предмет разрешающей воли (*voluntatis permissivae*)», но такое разрешение ничем не отличается от дурного.

¹ *Leibnitz*, *Essais de Théodicée*, т. I, р. 1, § 20, р. 96—97; *Principes de la nature et de la grace*, § 10, р. 36.

«Таким образом, среди предметов своей воли бог имеет перед собою наилучшее как конечную цель, хорошее как какое угодное (*qualemcunque*), а также как нечто подчиненное, — безразличные же вещи и зло часто как средство, но нравственное зло он имеет перед собою лишь как условие некоей помимо этого необходимой вещи (*rei alioqui debitaе*), которой не было бы без наличия такого условия; в этом смысле Христос и говорит: «соблазн должен существовать»¹.

В общем можно удовлетвориться этим ответом: «Зная мудрость божью, мы должны принять, что законы природы являются наилучшими», но этот ответ недостаточен для решения определенного вопроса. Мы желаем познать, в чем состоит *хорошее* данного закона; этого Лейбниц не делает. Если, например, он пишет: «закон падения, в котором протекшее время и пройденное пространство относятся друг к другу, как квадрат, есть наилучший», то нужно сказать, что, имея в виду математику, можно было бы применять и всякую другую степень. Если Лейбниц отвечает: «Бог это сделал», то это не ответ. Мы желаем узнать определенное основание этого закона. Такие общие определения звучат благочестиво, но неудовлетворительны.

γ) Дальнейшим развитием мысли Лейбница является применение основоположения о достаточном основании к представлению о монадах. Началами вещей служат монады, каждая из которых существует самостоятельно, не воздействуя на других. Если же монада монад, бог, есть абсолютная субстанция и отдельные монады сотворены его волей, то исчезает субстанциальность последних. Таким образом, здесь имеется остающееся в себе неразрешимым противоречие между субстанциальной монадой и затем многими монадами, являющимися согласно Лейбницу самостоятельными, потому что их сущность состоит в том, что они не находятся в отношении друг к другу. Чтобы, однако, вместе с тем показать существующую в мире гармонию, Лейбниц понимает отношение между одними монадами и другими в более общем смысле как единство существующих в противоположности, а именно, как единство *души и тела*. Это единство он изображает как некое не дифферентное, лишенное понятия отношение, т. е. как «*предустановленную гармонию*»². Лейбниц употребляет при этом пример с двумя часами с одинаковым ходом, поставленными на один и тот же

¹ *Leibnitzii Causam Dei asserta per justitiam ejus* (Essais de Théodicée т. II), § 34—39, p. 385—386.

² *Leibnitz, Principes de la nature et de la grace*, § 3, p. 33; Premier éclaircissement de la système de la communication des substances (Первое разъяснение системы общения субстанций между собой), p. 70.

час; точно так же происходит движение царства мыслящего в его определяемости согласно целям и движение соответствующего ему царства согласно всеобщей причинной связи ¹. Это — то же самое, что у Спинозы, у которого эти обе стороны вселенной не имеют никакой связи друг с другом, не воздействуют одна на другую, а совершенно безразличны друг к другу, и в них вообще совершенно отсутствует дифферентное отношение понятия. В абстрактном мышлении, или, иначе говоря, в мышлении, в котором нет понятия, указанная определенность получает форму простоты, форму «в себе», безразличности к другому, некоторой неподвижной рефлексированности, точно так же как абстрактное красное уже положено безразличным к синему и т. д. Здесь, как и раньше, Лейбница покидает его принцип индивидуации; этот принцип здесь имеет лишь тот смысл, что он есть исключающее одно, не переходит на другое, или, иными словами, он есть лишь представляемое одно, а не его понятие. Душа, следовательно, обладает рядом представлений, развивающимся в ней изнутри, и этот ряд представлений вложен в нее первоначально при сотворении, т. е. душа именно и есть непосредственно такая существующая в себе определенность. Но определенность не существует в себе, а ее существованием служит рефлексированное разворачивание этой определенности в представлении. Параллельно этому ряду различных представлений идет некоторый ряд телесных движений или, иными словами, того, что существует вне души ². И тот и другой ряд составляют существенный момент реальности; они относятся безразлично друг к другу, но вместе с тем между ними есть также и существенное дифферентное отношение.

И вот, так как каждая монада как замкнутая внутри себя не воздействует на тело и его движение, и, однако, бесконечное множество их атомов соответствует друг другу, то Лейбниц помещает эту гармонию в божество: более точным определением отношения и деятельности монады монад служит, следовательно, то, что она есть монада, предуглаживающее изменение ³. Бог есть достаточное основание, причина этого соответствия; он устроил множество атомов таким образом, что самостоятельные изменения, развивающиеся внутри одной монады,

¹ *Leibnitzi Principia philosophiae*, § 82, p. 30; *Principes de la nature et de la grace*, § II, p. 36.

² *Leibnitz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 54—56.

³ *Leibnitzi Principia philosophiae*, § 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grace*, § 12—13, p. 36—37; § 15, p. 37—38.

соответствуют изменениям внутри другой. Мы, следовательно, должны мыслить предустановленную гармонию приблизительно следующим образом: когда собака получает удары, в ней развивается чувство боли, удары также развиваются внутри себя и точно так же развивается внутри себя ударяющий: все их определения соответствуют друг другу и притом это соответствие получается не благодаря объективной связи между ними, так как каждый ряд совершенно самостоятелен ¹. Принцип соответствия между монадами принадлежит, следовательно, не им, а находится в божестве, который именно благодаря этому есть монада монад, их абсолютное единство. Мы видели с самого начала, как Лейбниц пришел к этому представлению. Каждая монада есть вообще представляющая и как таковое представление о вселенной она есть, следовательно, в себе целостность всего мира. Но это еще не значит, что это представление — сознательное. Голая монада есть также в себе вселенная, и различение есть развитие этой целостности внутри себя ². Развивающееся в ней находится вместе с тем в гармонии со всеми другими развитиями; все есть единая гармония. «Во вселенной все точнее образом связано между собою. Она — из одного куска, подобно океану; малейшее движение продолжает свое действие до отдаленнейших мест» ³. Из одной песчинки, полагает Лейбниц, можно было бы постигнуть всю вселенную во всем ее ходе развития, если бы только мы вполне познали эту песчинку. Этим в сущности сказано очень мало, как бы блестяще ни выглядело это утверждение, ибо вся остальная вселенная есть еще нечто большее и другое, чем та песчинка, которую мы познаем. Ее сущностью является-де вселенная, — вот пустая болтовня, ибо как раз вселенная как *сущность* и не есть вселенная. К песчинке должно прибавиться кое-что, чего в ней нет и, когда, таким образом, мысль прибавит больше, чем сколько существует песчинок, то тогда, конечно, может быть постигнута вселенная и ее развитие. Таким образом, каждая монада согласно Лейбницу имеет или есть представление о всей вселенной, т. е. она именно и есть представление вообще; но вместе с тем она есть определенное представление, вследствие чего она есть данная монада, она, следовательно, есть представление соответственно ее особому положению и обстоятельствам ⁴.

¹ *Leibnitzii Opera*, т. II, р. 1, р. 75—76.

² *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 58—62, р. 27; *Opera*, Т. II. р. 1, § 9, р. 46—47.

³ *Leibnitz*, *Essais de Théodicée*, Т. I, р. 1, § 9, р. 85—86.

⁴ *Leibnitz*, *Principes de la nature et de la grace*, § 12—13, р. 36—37; *Opera*, Т. II, р. 1, р. 337.

Так как представления монады внутри самой себя, составляющие ее универсум, развиваются в ней из себя согласно законам ее собственной деятельности и стремлений (*Begierde*), равно как и движения ее внешнего мира развиваются согласно законам тел, то свободой именно только и является эта спонтанность внутреннего развития, но как сознательная. Магнитная игла, напротив, обладает лишь спонтанностью без сознания и, следовательно, магнитная игла несвободна. Ибо, говорит Лейбниц, природа магнитной иглы заключается в том, что она поворачивается в направлении севера. Если бы она обладала сознанием, она представляла бы себе, что это — ее самоопределение; таким образом, она обладала бы хотением вести себя согласно своей природе¹. Поскольку же в протекании сознательного представления не появляется необходимая связь, а выступают случайность и прыжки, это происходит согласно Лейбницу (*Opus*. Т. 2, Р. I, п. 75) «оттого, что природа сотворенной субстанции приводит к тому, что она непрестанно развивается согласно известному порядку, который ведет ее самодеятельно (*Spontanément*) через все те состояния, в которых ей придется оказаться, так что тот, который видит все, познает в том состоянии, в котором субстанция находится в настоящее время, также и прошлые и будущие состояния. Закон порядка, определяющий индивидуальность особенной субстанции, имеет строгое соотношение с тем, что происходит в каждой другой субстанции и во всей вселенной». То есть монада не существует в себе или, иными словами, существуют два аспекта: мы должны признать ее порождающей по своей форме самодеятельно свои представления и признать ее же моментом необходимости как целой, т. е., мы должны, как учит Спиноза, рассматривать ее с двух сторон. Таким образом, органическое целое, например человек, полагает по своей сущности свои цели из самого себя и вместе с тем из его понятия вытекает, что он направлен на некое другое. Он представляет себе то и сё, хочет того или другого; его деятельность направляется туда, и он производит изменения. Его внутреннее определение становится, таким образом, телесным определением, а затем, изменением, направленном во вне; он выступает как причина, действующая на другие монады. Но это — только видимость. Ибо другое, т. е. действительное, поскольку монада его определяет, т. е. полагает отрицательно, есть то пассивное, которое она имеет в самой себе; ведь все моменты заключены в ней и именно поэтому она не нуждается в других мона-

¹ *Leibnitz*, *Essais de Théodicée*, Т. II, р. 3, § 291, р. 184—185; Т. I, р. 1, § 50, р. 119.

дах, а лишь в законах монад внутри них самих. Но если для-другого-бытие есть видимость, то такой же видимостью является это для-себя-бытие, ибо последнее имеет смысл лишь в соотношении с для-другого-бытием.

Великим в Лейбнице является его учение об интеллектуальности представливания, учение, которого Лейбниц, однако, не сумел развить, и вследствие этого указанная интеллектуальность является у него вместе с тем бесконечной множественностью, которая осталась абсолютно самостоятельной, потому что интеллектуальность не могла преодолеть единицы, разделения в понятии, доходящего до отпускания от самого себя, до проникания его света в (*Scheinen in*) отличенные от него самостоятельные миры вещей, — этого разделения Лейбниц не сумел совокупить в единство. Лейбниц не умеет соотносить изнутри (*an und für sich*) согласие этих двух моментов, хода представления и хода внешних вещей, выступающих взаимно по отношению друг друга как причина и действие. Они поэтому согласно ему выпадают друг из друга, хотя каждый из них пассивен для другого. Говоря точнее, хотя он рассматривает оба момента в едином единстве, их деятельность не есть вместе с тем для этого единства. Поэтому делается непонятным всякое движение, взятое само по себе, так как ход представления, как совершающийся через цели, нуждается в самом себе в этом моменте инобытия или пассивности, а связь причины и следствия нуждается во всеобщем, каждому же из этих моментов недостает этого его другого момента. Единство, получающееся согласно Лейбницу благодаря предустановленной гармонии и сводящееся к тому, что определение человеческой воли и внешнее изменение соответствуют друг другу, положено, следовательно, неким другим, хотя и не извне, ибо этим другим является бог. Перед богом монады согласно Лейбницу не самостоятельны, а идеализованы и поглощены им.

Отсюда появляется требование постигнуть именно в боге указанное единство того, что до того выпадало друг из друга; только бог единственно обладает той привилегией, что на него сваливают все то, что не может быть понято. Слово «бог» является, таким образом, выходом, тем, что ведет к единству, которое само является предметом мнения, ибо исхождение множественного из этого единства не доказывается. Бог играет поэтому в новой философии куда более значительную роль, чем у античных философов, потому что теперь главным требованием является постижение абсолютной противоположности мышления и бытия. Сколь далеко простирается у Лейбница движение мысли, столь далеко простирается вселенная; там, где прекращается понимание,

прекращается вселенная и начинается бог, так что позднее стали даже принимать, что понимание наносит ущерб богу, потому что он тогда низводится в область конечного. В этом способе рассуждения исходят из определенного, признают необходимым то и сё, но так как при этом остается непонятным единство этих моментов, то его переносят в бога. Бог есть, следовательно, как бы та канавка, в которую сбегаются все противоречия; таким популярным собранием противоречий является как раз «Теодицея» Лейбница. Тут приходится всегда вымудрять всякого рода увертки; говоря о противоречии между божией справедливостью и его благостью, приходится придумать, что одна умеряет другую; рассуждая о том, как примиряются между собою предвидение бога и человеческая свобода, приходится придумывать всякого рода синтезы, которые никогда не доходят до существа вопроса и также не показывают нам этих двух свойств как моменты.

Таковы основные моменты лейбницевской философии. Она представляет собою метафизику, исходящую из ограниченного рассудочного определения, а именно, из абсолютной множественности, так что связь может быть понимаема лишь как непрерывность. Этим уже устранено абсолютное единство, но оно служит предпосылкой, и опосредствование единичных вещей друг другом может быть объяснено лишь таким образом, что это бог определяет гармонию в изменениях единичных вещей. Это — искусственная система, основанная на рассудочной категории абсолютности абстрактной единичности. Важными у Лейбница являются основоположения, принципы *индивидуальности* и закон *неразличимости*.

2. Вольф

Вольфовская философия примыкает непосредственно к Лейбницу, ибо она, собственно говоря, представляет собою педантическую систематизацию лейбницевской философии; поэтому она называется также и лейбнице-вольфовской философией. Вольф приобрел большую известность в области математики, а также и своей философией, которая долго была господствующей в Германии. Вольф как учитель, учащий, как пользоваться рассудком (*Lehrer des Verstands*), дает впервые систематическую разработку наличного философского материала человеческих представлений. Таким образом, Вольф приобрел себе великие бессмертные заслуги преимущественно в деле рассудочного образования немцев. Он больше всего имеет право быть назван учителем немцев, и можно сказать, что лишь Вольф акклиматизировал философствование в Германии. Чирнгаузен и Томазий разделяют часть этой

славы главным образом потому, что писали на немецком языке. Но со стороны содержания о философских учениях Чирнгаузена и Томазия мало что можно сказать; в них говорит так называемый *здравый смысл* — поверхностное и бессодержательное общее место, которое мы всегда встречаем там, где только начинают мыслить. Общий характер мысли тогда удовлетворяет, потому что в ней есть все, как в правоучительной сентенции, в которой, однако, благодаря ее общности как раз нет определенного содержания. Вольф в то же время был первым, который сделал всеобщим достоянием, если не именно философию, то мысль в форме мысли, и который поставил ее в Германии на место высказываний, исходящих из чувства, из чувственного восприятия и из представления. Это в аспекте умственной культуры очень важно; здесь, однако, последняя, собственно говоря, нас не интересует, а дело Вольфа нас интересует лишь постольку, поскольку содержание в этой форме мысли проявляет себя как философия. Эта философия в качестве философии рассудка получила характер общего образования. Основным принципом служит в ней определенное, рассудочное мышление, и этот принцип распространяется на весь круг предметов, входящих в область знания. Для Германии и даже не только для последней, Вольф дефинировал мир сознания, как это можно сказать также и об Аристотеле. Отличает его от Аристотеля то, что он при этом мыслил *только* рассудочно, между тем как Аристотель мыслил предмет спекулятивно. Таким образом, хотя вольфовская философия построена на лейбницянской основе, она, однако, построена таким образом, что из этой основы совершенно устранено спекулятивное устремление. Духовная, высшая, субстанциальная философия, которая у Бёме, как мы видели выше, выступила в своеобразной, еще варварской форме, не оказав никакого влияния, совершенно исчезла в Германии; даже его язык был забыт.

В обстоятельствах жизни Христиана Вольфа наиболее замечательными являются следующие факты. Он родился в 1679 г. в Бреславле и был сыном пекаря; сначала он изучал теологию, а затем философию, и в 1707 г. сделался профессором математики и философии в Галле. Здесь профессора-пиеисты, в особенности Ланге, затевали с ним подлейшие споры. Благочестие не доверяло этому представителю рассудка. Если благочестие подлинно, то оно устремляется к содержанию, носящему спекулятивный характер, и поднимается выше рассудка. Когда противники не добились успеха своими писаниями, они прибегли к интригам. Они убедили отца Фридриха II, короля Фридриха Вильгельма I, варвара, любителя солдатчины, что согласно вольфовскому

детерминизму человек не обладает свободой воли, и солдаты поэтому дезертируют не по свободной воле, а по особому установлению бога (предустановленная гармония), и что это учение оказалось бы в высшей степени опасным, если бы оно распространилось среди войск. Чрезвычайно разгневанный этим, король тотчас же издал именное повеление, чтобы Вольф под страхом виселицы в течение сорока восьми часов покинул Галле и прусские владения. Вольф, таким образом, покинул Галле 23 ноября 1723 г. Теологи прибавили к этому еще один скандальный поступок: произносили проповеди против Вольфа и благочестивый Франке благодарил в церкви на коленях бога за это удаление Вольфа. Но их радость недолго продолжалась. Вольф переехал в Кассель; там он тотчас же был назначен профессором в Марбурге. Около того же времени Лондонская, Парижская и Стокгольмская академии наук избрали его своим членом, русский царь Петр I назначил его вице-президентом впервые созданной им в Петербурге академии. Петр I пригласил его также в Россию; он, однако, отклонил это приглашение, но все же получал почетную пенсию, а баварский курфюрст возвел его в дворянское достоинство. Короче говоря, он был осыпан всевозможными почестями, а такого рода почести, в особенности в то время, имели (да и теперь имеют) очень большое значение в глазах широкой публики; такие великие почести не могли не произвести громадного впечатления в Берлине. Там после этого назначили комиссию, которая должна была дать отзыв о вольфовской философии (ибо последнюю нельзя было изгнать); эта комиссия объявила ее безвредной, очистила ее, в особенности, от обвинения в какой бы то ни было опасности для государства и религии. Комиссия запретила теологам вести борьбу с нею и вообще закрыла им рот. Фридрих Вильгельм после этого отправил Вольфу несколько посланий, в которых он в очень лестных для последнего выражениях предлагал ему вернуться; Вольф, однако, опасался принять приглашение, потому что не доверял королю. Фридрих II тотчас же после своего восшествия на престол отправил ему очень почетное приглашение вернуться обратно — Ланге в это время уже не было в живых — и только теперь приглашение было принято. Вольф был назначен вице-канцлером университета, но он пережил свою славу, ибо под конец его аудитория пустовала. Он умер в 1754 г.

Преобладающую часть своих произведений Вольф, подобно Чирнгаусу и Томазию, написал на родном языке, между тем как Лейбниц большей частью писал на французском или латинском языках. Это важно; как мы уже заметили, лишь тогда можно сказать, что известная наука является достоянием данного народа, когда он обладает ею

на своем собственном языке, и по отношению к философии это условие более всего необходимо. Ибо мысль имеет в себе тот момент, что она принадлежит самосознанию или, иначе сказать, является его наисобственнейшим делом. Когда мысль выражена на собственном языке народа, когда, например, употребляют слово «определенность» вместо слова «детерминация», «сущность» вместо «эссенции» (Essenz) и т. д., сознание непосредственно убеждается, что эти понятия являются не чужим, а наисобственнейшим его достоянием, скоторым он всегда имеет дело. Латинский язык обладает определенной фразеологией, определенным кругом, определенной ступенью представлений; уже раз навсегда признано, что когда пишешь по-латыни, то имеешь право быть плоским; то, что позволяют себе сказать на латинском языке, является неудобопишущим на немецком. Немецкие философские произведения Вольфа всегда носят название: «*Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit*» («Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их правильном употреблении в познании истины», Галле, 1712); «*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch aller Dingen überhaupt*» («Разумные мысли о божестве, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще», Франкфурт и Лейпциг, 1719); «*Von der Menschen Tun und Lassen*»; («О человеческом делании и неделании»); «*Von dem gesellschaftlichen Leben*» («Об общественной жизни», Галле, 1721); «*Von den Wirkungen der Natur*» («О действиях природы», Галле, 1723) и т. д. О всех частях философии до политической экономии включительно он написал немецкие и латинские произведения in quarto, двадцать три объемистых тома он написал на латинском языке; а вместе с немецкими его произведениями написанное им составляет сорок томов in quarto. Его математические произведения составляют, кроме того, еще многочисленные отдельные тома in quarto. Особенно много он сделал для введения во всеобщее употребление лейбницевского дифференциального и интегрального исчисления.

Философия Вольфа только по общему ее содержанию и в целом является лейбницевской, а именно, она является таковой только в отношении двух основных определений — *монад* и *теодицеи*; этим определениям он остался верен; — остальное же содержание носит эмпирический характер, заимствовано из области наших ощущений, склонностей; Вольф точно так же заимствовал полностью все картезианские и прочие определения общих понятий. Таким образом, мы находим у него абстрактные положения и их доказательства попеременно с опыт-

ными наблюдениями. на несомненной истинности которых он строит и неизбежно должен строить значительную часть своих положений, и в сущности он неизбежно должен был заимствовать из этой области свои доводы. если он хотел получить какое-нибудь содержание. Напротив, у Спинозы нет другого содержания помимо абсолютной субстанции и постоянного возвращения в нее. Великие заслуги Вольфа в деле развития немецкого ума (*Verstand*), который теперь выступил совершенно самостоятельно вне связи с прежним глубоким метафизическим созерцанием, равняются суше и внутренней бессодержательности, в которую впала философия, подразделенная им на ее формальные дисциплины, распластанная рассудочными определениями с педантическим применением геометрического метода, причем Вольф вместе с тем, одновременно с английскими философами, возвел во всеобщую моду догматизм рассудочной философии, а именно, философствование, определяющее абсолютное и разумное посредством взаимно исключающих друг друга определений мысли и отношений, например, *одно и многое*, или *простота и составность*, *конечное и бесконечное*, *причинное отношение* и т. д. Вольф окончательно и основательно вытеснил схоластико-аристотелевскую философию и превратил философию во всеобщую науку, являющуюся достоянием немецкого народа; он, кроме того, придал философии то систематическое и надлежащее подразделение на дисциплины, которое вплоть до новейшего времени пользовалось чем-то вроде авторитета.

В *теоретической философии* Вольф рассматривает сначала *логику*, очищенную от схоластической разработки: систематизированная им логика представляет собою логику рассудка. Второй дисциплиной является у него *метафизика*, содержащая четыре части: во-первых, *онтологию*, трактующую об абстрактных, совершенно общих философских категориях, например, о категории бытия (*öy*), о том, что единое, добро существует; дальше перед нами выступают в этой абстрактной метафизике *акциденция*, *субстанция*, *причина и действие*, *явление* и т. д. Следующей за метафизикой дисциплиной является *космология*, общее учение о телах, учение о вселенной; здесь имеются такие абстрактные метафизические положения о вселенной, как, например, положение, что нет случайности, что в природе нет скачков, равно как и закон непрерывности. Учение о природе и *естественную историю* Вольф исключает из области космологии. Третьей частью метафизики является рациональная психология или пневматология, философия души, трактующая с *простоты*, *бессмертности*, *имматериальности души*. Наконец, четвертую представляет собою *естественная теология*, устанавли-

ливающая доказательства существования бога ¹. Кроме того, он вставляет еще (глава 3) и эмпирическую психологию. *Практическую философию* он подразделяет на *естественное право, мораль, международное право или политику и учение о хозяйстве*.

Все это излагается в геометрической форме, преподносится в виде *определений, аксиом, теорем, схолий, корроллариев* и т. д. В математике рассудок находится на своем месте, ибо *треугольник* должен оставаться треугольником. Вольф стремился, с одной стороны, к большему, совершенно всеобщему охвату и, с другой стороны, к строгости метода, что касается положений и их доказательства. Это — познание в той манере, которую мы встретили уже у Спинозы, только у него она проводится еще деревяннее, еще тяжеловеснее, чем у Спинозы. Такой способ рассмотрения Вольф применил ко всевозможному содержанию (применял также и к совершенно эмпирическому содержанию), например, в своей так называемой прикладной математике, в которой он дает много полезных приемов (*Künste*), и облакает в геометрическую форму самые обыкновенные мысли и наставления, что во всяком случае отчасти сообщает его изложению очень педантический вид, главным образом в тех случаях, когда излагаемое содержание оправдано перед судом представления сразу же, еще до того, как прибегать к этой форме. Вольф поступает именно так: он кладет в основание дефиниции, которые в целом опираются на наши обычные представления, так что он переводит эти последние в бессодержательную форму определений рассудка. Дефиниции являются, таким образом, лишь номинальными, и мы узнаем, правильны ли они, лишь тогда, когда они оказываются соответствующими таким представлениям, которые сведены нами к своим простым мыслям. Силлогизм является при этом методе основной формой, и он часто приобретает у Вольфа всю свойственную ему негибкость.

В математике, составляющей четыре маленьких тома, Вольф рассматривает также *архитектуру, зодчество, военное искусство*. В архитектуре, например, одна теорема гласит: «Окна должны быть такого размера, чтобы служить двум лицам». Необходимость устройства клозета также излагается в форме задачи и решения. Приведем первую попавшуюся иллюстрацию из части, трактующей о военном искусстве. «Теорема четвертая. Наступление на крепость должно быть сделано

¹ *Wolf, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle, 1741, t. I, cap. II, § 114, 120, S. 59—60, 62—63; cap. IV, § 575—581, 686, S. 352—359, 425; cap. V, § 742, S. 463; § 926, S. 573; cap. VI, § 923, S. 574 und weiter.*

для неприятеля тем затруднительнее, чем ближе он подходит к ней». Вместо того, чтобы сказать: «так как тогда опасность более велика», что уже само по себе тривиально, следует: «Доказательство. Чем ближе неприятель подходит к крепости, тем больше опасность; но чем больше опасность, тем больше мы должны быть в состоянии оказать ему противодействие, чтобы уничтожить его нападения и освободиться от опасности, насколько возможно. Поэтому, чем ближе неприятель подходит к крепости, тем затруднительнее должно быть сделано для него наступление», что треб. доказ.¹ Так как в качестве основания указывается соображение, «потому что опасность тогда больше», то все рассуждение также и ошибочное и можно утверждать противоположное тому, что говорит Вольф. Ибо, если мы вначале окажем неприятелю всевозможное сопротивление, то он не сможет подойти ближе к крепости и, следовательно, будет невозможно, чтобы опасность сделалась более великой. Бóльшее сопротивление происходит не вследствие этого нелепого основания, а имеет определенную *причину*, именно, так как осаждаемый гарнизон оперирует теперь на более близком и, следовательно, на более узком поле, то он может оказать более сильное сопротивление. Таким в высшей степени тривиальным образом Вольф оперирует всевозможным содержанием. Этот варварский педантизм или это педантическое варварство, показанное во всей его обстоятельности и пространности, необходимо привело к тому, что геометрический метод лишился всякого доверия, и, хотя не было определенного сознания, почему он не является единственным и последним методом познания, все он же вышел из моды, благодаря инстинктивному и непосредственному сознанию нелепости этих применений.

3. Немецкая популярная философия

Популярная философия льстит нашему обыденному сознанию, кладет его в основание в качестве последнего масштаба.

Если, например, Спиноза начинает с служащих предпосылкой дефиниций, то все же содержание носит у него глубоко спекулятивный характер и не заимствовано из обыденного сознания. У Спинозы мыш-

¹ *Wolfs*, Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Teil.- I; Anfangsgründe der Baukunst, der andere Teil, Lehrsatz 8, S. 414, Aufgabe 22, S. 452—453, T. II; Anfangsgründe der Fortification, der erste Teil, S. 570. (Вольфовы начальные основания всех математических наук, ч. I; Начальные основания архитектуры, ч. II, теорема 8, стр. 414, задача 22, стр. 452—453, ч. I; Начальные основы фортификации, ч. I, стр. 570).

ление является не только формой, а само содержание принадлежит к мышлению, оно есть в самом себе содержание мысли. Имея перед собою спекулятивное содержание, инстинкт разума находит себя удовлетворенным, потому что это содержание, как включающая себя в самое себя целостность, сразу же внутренне оправдывает себя перед лицом разума. Содержание у Спинозы лишь постольку лишено основания, поскольку оно не имеет внешнего основания, а есть в самом себе основание. Но если содержание конечно, то оно влечет за собою требование указать некоторое внешнее основание, ибо мы желаем в таком случае получить другое основание, чем это конечное содержание. По своему содержанию вольфовская философия, следовательно, сама уже является популярной философией, хотя по своей форме она еще оставляет в силе мышление; таким образом, вольфовская философия господствовала вплоть до выступления Канта. Баумгартен, Крузий, Моисей Мендельсон обрабатывают каждый в отдельности вольфовскую философию. Последний философствовал в форме более популярной и отличавшейся большим вкусом. Таким образом, вольфовская философия нашла свое продолжение, хотя она сбросила с себя свой педантический метод, этим она, однако, не двинулась дальше. В популярной философии идет речь о совершенстве, о том, *что возможно и что невозможно мыслить*; метафизика сведена в этой философии к самому тонкому своему слою и низведена до последней бессодержательности, так что в ней не осталось прочной почвы. Мендельсон считал себя сам и признавался другими величайшим философом, и его друзья превозносили его; его «Утренние часы» представляют собою, однако, сухую вольфовскую философию, хотя эти господа и старались придать своим сухим абстракциям живую, светлую, платоновскую форму.

Только что рассмотренные нами образы философии отличаются тем, что они являются метафизикой, исходят из всеобщих определений рассудка, но соединяют с ними *опыт, наблюдение* и вообще *эмпирический* способ познания. Одним аспектом этой метафизики является то, что она заставляет осознать противоположности мышления и ее интерес направлен на разрешение противоречия. *Мышление и бытие* или *протяженность*, *бог и мир*, *добро и зло*, *могущество и предвидение бога* на одной стороне, и *зло в мире* и *человеческая свобода* — на другой стороне, — эти противоречия, противоположности между духом и душой, между представляемыми и материальными вещами, и их взаимоотношение были предметами ее интереса. Разрешение этих противоположностей и противоречий еще должно быть дано, и бог принимается как то, в чем все эти противоречия разрешены. В этом состоит общее всем этим философ-

ским учениям, взятым со стороны того, что является в них главным. Но при этом нужно, однако, заметить, что эти противоречия (*Gegensätze*) разрешаются не в них самих, т. е. правильность предпосылки не показывалась в ней же самой и тем самым не получалось истинно конкретное разрешение. Если даже бога и признают разрешающим все противоречия, то все же в этом случае бога и разрешение этих противоречий больше называли, чем понимали и постигали. Когда бога постигают по его свойствам, рассматривают предвидение, вездесущность, всеведение, могущество, мудрость, благодать, справедливость и т. д. как свойства самого бога, то они сами приводят к противоречиям, и эти противоречия Лейбниц старался устранить, говоря, что указанные свойства *умеряют* друг друга, т. е. они так сочетаны, что устраняют друг друга. Но это — не постыжение таких противоречий.

Эта метафизика находится в резком контрасте с древней философией какого-нибудь Платона, Аристотеля. К древней философии мы можем всегда возвращаться и признавать ее. Она удовлетворительна на своей ступени развития, представляет собою конкретный центр, удовлетворяющий задаче мышления, как ее понимали; в этой же новейшей метафизике, противоположности лишь развиты до того, что они становятся абсолютными противоречиями. Указано, правда, также и их абсолютное разрешение, бог, но лишь как разрешение абстрактное, потустороннее; по сю же сторону все эти противоречия остаются по своему содержанию неразрешенными. Бог не понимается как разум, в котором противоречия вечно разрешаются; он не понимается как дух, как триединый. Лишь в нем как в духе и триединном духе содержится эта противоположность его самого и его другого, сына, в нем самом, и тем самым содержится также и разрешение; эта конкретная идея о боге как о разуме, еще не воспринята в философию.

Чтобы бросить теперь ретроспективный взгляд на философские стремления других народов, мы обратимся к дальнейшему движению философии. Мы увидим, что за этой скудной рассудочной философией следует, как некогда, скептицизм, но, собственно говоря, в форме идеализма, а именно, в форме утверждения, что определения субъективны, суть определения самосознания. Мы видим, таким образом, что вместо мышления появляется понятие. Как у стоиков определенность признается мыслимым, так и в новейшее время перед нами — то же явление мышления как неподвижной простой формы, с тем различием, что теперь уму предносится образ или внутреннее сознание целостности, абсолютный дух, которого мир имеет перед собою как свою истину, и понятие которого он стремится познать; это — другая внутренняя

основа, другое «в себе» духа, которое он стремится породить из себя и для себя, так что разум есть постижение этого «в себе», или иными словами, разум достоверно знает, что он есть всяческая реальность. У античных философов разум (λόγος) как внутри-себя и для-себя-бытие сознания обладал лишь формальным, эфирным существованием, как язык; здесь же достоверность есть сущая субстанция; поэтому у Декарта мы видим единство понятия и бытия, и точно так же у Спинозы — всеобщую реальность. Появление понятия движения фиксированных мыслей в них самих означает, что движение, которое в качестве исключительно лишь метода имеет место вне своего предмета, получает место в нем же самом или, иначе говоря, в мысль вступает самосознание. Мысль есть в-себе-бытие без для-себя-бытия, носит предметный характер; она — не чувственная вещь, но все же есть нечто другое, чем действительность самосознания. Это понятие, которое мы видим теперь вступающим в мышление, имеет вообще троякого рода формы, которые нам еще предстоит рассмотреть. Оно, во-первых, выступает как единичное самосознание, как формальное представление вообще; оно, во-вторых, выступает как всеобщее самосознание, обращающееся ко всем предметам — будут ли они мысленными, определенными предметами или будут обладать формой действительности, — обращается к тому, что вообще твердо установлено в мыслях, к признаваемому потусторонним интеллектуальному миру с богатством его определений, или же к интеллектуальному миру, поскольку он есть свое осуществление, посягательный мир. Только в этих двух видах имеется действительное понятие в следующей главе, а еще не в третьем виде, не как вобранное обратно в мысль, или, иначе говоря, не как само себя мыслящее или, еще иначе, мыслимое понятие. В то время как то всеобщее самосознание есть некое постигающее мышление вообще, этот третий вид есть само понятие, познанное как сущность, т. е. идеализм. Эти три стороны распределяются, как дотоле, между теми тремя народами, которые единственно только и идут в счет в образованном мире. На долю англичан приходится эмпирическая совершенно конечная форма понятия, на долю французов — форма этого понятия, как пробующего свои силы на всем, полагающего себя в своей реальности, устраняющего всякое определение и потому как всеобщего, неограниченного, чистого самосознания; на долю же немцев — вхождение этого внутри-себя-бытия внутрь себя, мышление абсолютного понятия.

ГЛАВА III

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

О захирении мышления в эпоху, предшествовавшую появлению кантовской философии, свидетельствует характер того направления мысли, которое восстало против вышеуказанной метафизики и которое может быть названо общей популярной философией, рефлектирующим эмпиризмом, который сам становится более или менее метафизикой, как и наоборот, та метафизика, поскольку она расширялась превращается в особенные науки, сама становится эмпиризмом. Против вышеуказанных противоречий метафизики, против искусственных узурпаций метафизических комбинаций, против учений о *содействии* бога, о предустановленной гармонии, о наилучшем из миров и т. д., против этого только искусственного рассудка было выдвинуто и направлено учение, что существуют твердые имманентные духу основоположения о том, что развитое человеческое сердце чувствует, созерцает и почитает, и в противоположность прежнему учению, согласно которому мы только по ту сторону, в боге, находим разрешение противоречий, эти конкретные принципы, представляющие собою незыблемое содержание, являются посюсторонним примирением и самостоятельностью, рассудительной опорой, найденной силами того, что обыкновенно называют здравым человеческим смыслом. Такого рода определения могут быть хорошими и выдвигаться, если чувство, созерцание, сердце человека, его рассудок нравственно и умственно развиты, ибо тогда могут господствовать в человеке более хорошие, более прекрасные чувства и склонности, и в этих основоположениях может найти себе выражение более всеобщее содержание. Но если мы делаем содержанием и принципом то, что мы называем здравым разумом, что вложено в сердце естественного человека, то здравый человеческий смысл оказывается природным чувствованием и знанием. Индусы, поклоняющиеся корове, выбрасывающие или убивающие новорожденных детей и совершающие всевозможные жестокости, египтяне, поклоняющиеся птице, быку Апису

и т. д., турки также обладают таким здравым человеческим смыслом. Но если возьмем мерилom здравый человеческий смысл и естественное чувство примитивных турок, то получатся отратительные основоположения. Но когда мы говорим о здоровом человеческом смысле, о естественном чувстве, то мы всегда имеем в виду развитый дух, и те, которые делают своим правилом и мерилom здравый человеческий разум, естественное знание, свои непосредственные чувства и откровения, не знают, что если в человеческом сердце оказываются в качестве содержания религия, нравственные и правовые предписания, то этим мы обязаны культуре и воспитанию, которые одни только впервые превратили такие основоположения в естественные чувства. Здесь, следовательно, сделаны принципом естественные чувства, здравый человеческий смысл и среди них находятся многие, достойные признания.

Таков, значит, характер *философии в восемнадцатом веке*. Здесь мы в общем должны рассмотреть три стороны: *во-первых*, отдельно Юма, *во-вторых*, шотландскую философию и, *в-третьих*, французскую философию. Юм скептик; шотландская философия составляет противоположность юмовскому скептицизму; французская философия имеет в лице немецкого просвещения — каковым выражением обозначают ту формацию немецкой философии, которая не является вольфовской метафизикой — более тусклый придаток; так как нельзя, отправляясь от метафизического бога, сделать дальнейшие конкретные шаги, то Локк основывает свое содержание на опыте. Но эмпиризм в мышлении не ведет к твердой точке зрения; это показывает Юм, отрицая всякое всеобщее. Шотландцы же, напротив, хотя и выставляют всеобщие положения и истины, однако считают, что эти положения доставляются не мышлением. Значит, следует теперь принять, что сам эмпиризм дает твердую точку зрения; таким образом, французы находят всеобщее в действительности, которую они называют *réalité*, но его содержание имеется не в мышлении и не заимствуется из последнего, а они смотрят на него как на живую субстанцию, как на природу и материю. Все это есть дальнейшее развитие рефлектирующего эмпиризма, и мы должны теперь указать некоторые более подробные определения.

А. ИДЕАЛИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ

Мышление есть вообще простое всеобщее равенство самому себе, но как отрицательное движение, благодаря которому снимается определенное. Это движение для-себя-бытия оказывается теперь существен-

ным моментом самого мышления, между тем как дотоле оно было вне него, и понимая себя, таким образом, как движение, имеющее место в нем самом, мышление есть самосознание, и притом сначала формально как единичное самосознание. Эту форму оно имеет в *скептицизме*, но с тем различием по сравнению с *древним скептицизмом*, что теперь в основании лежит *достоверность реальности*, между тем как, напротив, у древних скептицизм был возвращением в единичное сознание, так что последнее не является для него истиной, или, иначе говоря, он не высказывает вывода и не получает положительного значения. Но так как в новейшем мире в основании лежит абсолютная субстанциальность, единство «в себе» и самосознания, вообще, вера в *реальность*, то здесь скептицизм получает другую форму, есть идеализм, т. е. он выражает самосознание или, иначе говоря, достоверность самого себя как всяческую реальность и истину. Самой плохой формой этого идеализма является та, в которой самосознание как единичное или формальное не идет дальше утверждения, что все предметы суть наши представления. Этот субъективный идеализм мы встречаем у Беркли, а другой оборот этого субъективного идеализма — у Юма.

1. Беркли

Этот идеализм, для которого исчезает всякая внешняя реальность, имеет перед собою локковскую точку зрения и непосредственно исходит из нее. А именно, для Локка, как мы видели, источником истины является опыт или, иначе говоря, воспринятое бытие. А так как это чувственное бытие как бытие имеет в себе ту определенную характерную черту, что оно существует для сознания, то, как мы видели, эта черта необходимо проявляется в том, что, по крайней мере, кое-что из этого чувственного бытия — цвет, звук и т. д., Локк определял как нечто, существующее не *в себе*, а лишь *для другого*, имеющее свое основание лишь в субъекте, в его особенной организации. Но это бытие для другого он также брал не как понятие, а так, что оно получало свое место в самосознании, не в самосознании как всеобщем, не в духе, а в том самосознании, которое противоположно «в себе».

Джерджд Беркли родился в 1685 г. в Киллерине у Томастуна в ирландском графстве Килькенни. Он умер английским епископом в 1753 г. Он написал между прочими сочинениями «*A Theory of Vision*» («Теория зрения»), 1709 г., «*A Treatise concerning the Principles of human Knowledge*» («Трактат о принципах человеческого познания»), 1710 г., «*Three dialogues between Hylas and Philonons*» («Три диалога

между Гиласом и Филоном»), 1713 г. Собрание его сочинений вышло в свет в Лондоне в двух томах in quarto.

Беркли излагал идеалистическое учение, очень близкое мальбраншевскому. В противоположность рассудочной метафизике выступает воззрение, согласно которому все существующее и его определения суть нечто ощущаемое и образованное самосознанием. Основная оригинальная мысль Беркли гласит поэтому следующим образом: «Бытие всего того, что мы называем вещью, состоит только в том, что оно воспринимается», т. е. то, о чем мы знаем, есть только наши определения. «Все предметы нашего познания суть идеи», как это называет Беркли вместе с Локком, «которые либо возникают из впечатлений внешних чувств, либо происходят из восприятий внутренних состояний и деятельностей духа, либо, наконец, образуются памятью и воображением посредством разделения и нового сложения тех идей. Соединение различных ощущений внешних чувств представляется нам особой *вещью*, например, соединение ощущений цвета, вкуса, запаха, фигуры и т. д», ибо под цветами, запахами, звуками всегда понимают лишь ощущаемое. Это есть материал и предмет познания; познающее есть воспринимающее «я», проявляющее себя по отношению к этим ощущениям в разных видах деятельности, как, например, в воображении, воспоминании, хотении.

Беркли, следовательно, соглашается с тем, что существует различие между для-себя-бытием и инобытием, но это различие по его воззрению само имеет место в «я». Что касается материи, на которую направлено деятельное, то в отношении одной ее части соглашаются с тем, что она не существует вне духа, а именно соглашаются, что вне духа не существуют наши *мысли*, внутренние *чувства* и *состояния* или создания силы воображения; но мы должны признать, что многообразные чувственные представления и ощущения также могут существовать только в некотором духе. Локк, правда, выделил, например, протяженность и движение, признав их основными свойствами, т. е. такими свойствами, которые принадлежат предметам в себе. Однако, Беркли очень хорошо подмечает непоследовательность, заключающуюся в том, что большое и малое, быстрота и медленность признаются чем-то относительным; следовательно, если протяженность и движение существуют, как утверждает Локк, в себе, то они не могут быть ни большими ни малыми, ни быстрыми, ни медленными, т. е. вовсе не могут существовать, ибо эти определения содержатся в понятии указанных свойств. Таким образом, Беркли говорит только об отношении вещей к сознанию, из области которого они согласно ему не выходят. Из этого сле-

дует, что только самосознание обладает ими, ибо восприятие, которого нет в некотором представляющем, есть ничто, есть непосредственное противоречие. Не может быть ни одной не представляющей, не воспринимающей субстанции, которая была-бы субстратом восприятий и представлений. Если представляют себе, что вне сознания существует нечто, похожее на представления, то это также противоречиво: представление может быть похоже лишь на представление, идея — лишь на идею.

Следовательно, в то время как у Локка последним, к познанию чего он стремится, служит абстрактная субстанция — бытие вообще, — обладающая реальным определением, заключающимся в том, что она есть субстрат акциденций, Беркли объявляет такую субстанцию самой непонятной вещью в мире; но непонятность не делает это бытие чем-то абсолютно ничтожным или в себе непонятным, а Беркли выдвигает лишь то возражение против существования внешних предметов, что непонятно, каким образом может существовать отношение некоторого бытия к духу. Но эта непонятность разбивается именно о понятие, ибо последнее есть отрицательное вещей; и это побудило Беркли и Лейбница включить в себя обе стороны. Но тем не менее отношение другого к нам остается существовать; эти ощущения развиваются не из нас, как это представляет себе Лейбниц, а определены другим. Если Лейбниц говорит о развитии внутри монады, то это пустое слово, ибо ряды не имеют никакой связи внутри себя. Каждая единичная вещь определена другой единичной вещью, а не нами, но в таком случае безразлично, что представляет собою это внешнее, так как оно остается случайным. Касательно лейбницевских двух рядов, безразличных друг к другу, Беркли говорит, что такого рода другое совершенно излишне. Беркли называет другие объектами, но последние не могут быть тем, что мы называем материей, потому что дух и материя не могут сойтись. Но этому внутри-себя-бытию непосредственно противоречит представляющего, *необходимость* представлений, ибо внутри-себя-бытие есть свобода представляющего, который, однако, порождает их не свободно, а для которого они имеют вид и определенность некоторого другого. Беркли и не берет идеализм в этом субъективном смысле, а только в том смысле, что духи-то сообщаются друг с другом (другое само есть представляющее) и, следовательно, бог производит такие представления, так что продукты воображения или вообще представления, которые порождаются из нас самостоятельно, остаются отличными от тех, от «в себе».

Это представление является результатом усмотрения трудностей,

встречающихся в этом вопросе и которые Беркли хотел устранить оригинальным образом. Непоследовательность в этой системе должен был взять на себя опять-таки бог,—он играет роль стока; ему предоставляется разрешение противоречия. Короче говоря, в этой системе остаются совершенно прежними обыденная чувственная картина вселенной и раздробленность действительности, равно как и система мыслей и лишенных понятия суждений. Все это остается тем же, чем оно было до появления системы Беркли; в содержании ничего не меняется и новым является только та абстрактная форма, что все есть *лишь восприятие*. Такого рода идеализм касается только противоположности между сознанием и его объектом и оставляет совершенно нетронутыми ширь представлений и противоположности, имеющиеся в эмпирическом и другом многообразном содержании. И если зададим вопрос, в чем заключается истина этих восприятий и представлений, как раньше задавался этот вопрос относительно вещей, то мы не получим ответа. Довольно безразлично, является ли наша картина мира картиной вещей или картиной восприятий, если самосознание остается наполненным конечными данными (Endlichkeiten); содержание оно получает обычным образом и это содержание носит обычный характер. Самосознание в своей разобщенности кружится в представлениях о совершенно эмпирическом существовании, ничего не познавая и не постигая в содержании, или, иначе говоря, в этом формальном идеализме разум не обладает своеобразным содержанием.

Далее Беркли занимается в отношении эмпирического содержания преимущественно рассмотрением различия между зрительными и осязательными ощущениями, стремясь дознаться, какого рода ощущения принадлежат одному чувству и какого рода ощущения — другому, благодаря чему предмет его исследований получает совершенно психологический характер. Этого рода исследования всецело держатся явлений и лишь различают в области последних разные стороны, или, иначе говоря, постижение доходит лишь до различий. Интересно только то обстоятельство, что эти исследования касались преимущественно пространства и разбирали вопрос о том, получаем ли мы через зрение или через осязание наше представление о расстоянии и так далее, коротко говоря, все представления, относящиеся к пространству. Пространство и есть именно то чувственное всеобщее, то в самой единичности всеобщее, которое при эмпирическом рассмотрении эмпирически разбросанного приглашает и ведет к мышлению (ибо оно само есть мысль) и которым как раз и дезориентируется (*verwirrt wird*) в своем деле чувственное восприятие и рассуждение о восприятии, а так как эта

деятельность здесь носит характер некоторой предметной мысли, то она, собственно говоря, как- бы приглашается мыслить или обладать некоторой мыслью, но не может справиться с этим, так как она не интересуется мыслью или понятием, и совершенно не может прийти к осознанию сущности. Они ничего не мыслят как мысль, а мыслят все как некоторое внешнее, чуждое мысли.

2. Юм

Здесь мы должны вставить юмовский скептицизм, который замечателен больше исторически, чем сам по себе; его историческая замечательность состоит в том, что Кант, собственно говоря, берет в нем исходный пункт своей философии.

Давид Юм родился в 1711 г. в Эдинбурге и умер в Лондоне в 1776 г. Он жил в Эдинбурге в качестве библиотекаря; после этого он был секретарем посольства в Париже и вообще занимал в продолжение долгого времени дипломатические должности. В Париже он познакомился с Жан-Жаком Руссо и пригласил его в Англию; однако, чудовищная подозрительность Руссо привела к тому, что они вскоре поссорились. Юм более знаменит как историк, чем своими философскими сочинениями. Он написал «*A Treatise on human Nature*», III Vols, 1739 («Трактат о человеческой природе», 3 т.), переведено на немецкий Якобом, Галле, 1790, 8; далее, «*Essays and Treatises on several subjects*», II Vols («Опыты и трактаты о разных предметах» 2. т.) Vol. I, containing «*Essays moral, political and literary*» (т. I-й, содержащий в себе «Очерки нравственных, политических и литературных вопросов»), напечатан сначала в Эдинбурге, 1742 г.; Vol. II, containing an «*Enquiry concerning human understanding*» (т. II, содержащий в себе «Исследование о человеческом разумении»), представляющее собою переработку *Treatise*, был сначала напечатан отдельно, Лондон, 1748. В своих «Опытах», которые больше, чем все другие его сочинения сделали его имя знаменитым, он рассматривает философские материи как образованный, мыслящий светский человек, трактуя их не в систематической связи, а также не с тем охватом, который его мысли могли, собственно говоря, получить; он, наоборот, в некоторых рассуждениях выделял лишь отдельные стороны.

Мы должны вкратце коснуться главной сути его философии. Он непосредственно исходит из локковско-беконовской философской точки зрения, согласно которой мы черпаем наши понятия из опыта, и его скептицизм простирается также и на берклиевский идеализм. Даль-

нейшее развитие мысли заключается в следующем: Беркли оставляет нетронутыми все понятия; у Юма же противоположность между чувственным и всеобщим стала чище и высказана резче, так как он определяет чувственное как совершенно не имеющее в себе всеобщности. Беркли не делает этого различия, не рассматривает вопроса, имеется ли или не имеется необходимая связь в трактуемых им ощущениях. До Юма опыт рассматривался как смесь этих двух элементов. Теперь Юм говорит: все наши представления суть частью впечатления, т. е. чувственные ощущения, частью понятия или идеи; последние имеют то же самое содержание, что ощущения, только это содержание менее интенсивно и живо. Все предметы разума суть, следовательно, или соотношения понятий, как, например, математические положения, или опытные факты. Так как Юм делает содержанием последние, то он, естественно, отвергает врожденные идеи.

Рассматривая затем ближе то, что подводится им под опыт, Юм находит среди них категории рассудка и, в особенности, определения всеобщего и всеобщей необходимости; пристальнее всего он рассмотрел категорию причины и действия и видел в ней разумное, так как необходимость содержится, главным образом, в этом причинном отношении. Здесь Юм завершил локкеанизм, так как он последовательно обращает внимание читателя на то, что если будем держаться этой точки зрения, то нам придется признать, что хотя опыт и является основой всего того, что мы знаем, и само восприятие содержит в себе все, что происходит в опыте, однако, в нем не содержатся и не даны нам определения *всеобщности* и *необходимости*. Таким образом, Юм отрицал объективность или самостоятельное существование определений мысли. «Наше убеждение о верности факта основывается на ощущении, памяти и умозаклучениях из причинной связи, т. е. из отношения причины и действия. Знание этого соединения причины с действием получается не из умозаклучений *a priori*, а исключительно лишь из опыта, и мы умозакключаем, ожидая от сходных причин сходных следствий на основании принципа привычной связи различных явлений, т. е. принципа ассоциации идей. Нет, поэтому, никакого познания помимо опытного, никакой метафизики».

Мысль Юма, собственно говоря, простая. Она состоит в том, что согласно Локку мы получаем понятие причины и действия, следовательно, понятие необходимой связи, из опыта, но опыт как чувственное восприятие не содержит в себе *необходимости*, причинной связи. Ибо в том, что мы определяем таким образом, мы подлинно воспринимаем лишь то, что теперь происходит какое-то событие и за ним следует ка-

кое то другое событие. Непосредственно мы воспринимаем только содержание, состоящее из состояний или вещей, существующих рядом друг с другом или друг после друга, но не то, что мы называем причиной и действием; стало быть, во временной последовательности нет отношения причины и действия и, следовательно, нет также необходимости. Когда мы говорим, что давление воды есть причина падения этого дома, это не есть *чистый опыт*. Мы здесь видели только то, что вода давила и двигалась в этом направлении, а затем упал дом и т. д. Необходимость, следовательно, не засвидетельствована опытом, а мы привносим ее в опыт; она случайно выдумана нами, лишь субъективна. Этот род всеобщности, который мы соединяем с необходимостью, Юм затем и называет *привычкой*. Так как мы часто видели следствие, то мы *привыкли* рассматривать эту связь как необходимую. Стало быть, для него необходимость представляет собою совершенно случайную ассоциацию идей, являющуюся *привычкой*.

И так же обстоит дело в отношении всеобщего. То, что мы воспринимаем, представляет собою отдельные явления, ощущения, в которых мы видим, что вот это теперь таково, а после стало иным. Может также случиться, что мы одно и то же определение воспринимаем часто, многократно. Но это все еще далеко от всеобщности; последняя есть такое определение, которое нам не дано опытом. Можно сказать, что это замечание Юма совершенно правильно, если понимать под *опытом* внешний опыт. Что нечто существует, это ощущает *опыт*, но в этом опыте еще нет всеобщего. И в самом деле, чувственное бытие как таковое есть именно то, что положено безразличным к другому, а не дифферентным, но чувственное бытие есть вместе с тем всеобщее в себе, или, иначе сказать, индифферентность его определений не есть его единственная определенность. Но так как Юм совершенно субъективно видит необходимость, единство противоположных в привычке, то ниже уже нельзя пасть в области мышления. Привычка есть, правда, для него необходимая привычка в сознании и постольку мы видим в ней вообще принцип идеализма; однако, следует сказать, что он представляет себе эту необходимость как нечто совершенно лишенное мысли и понятия.

Эта привычка находит себе место согласно Юму как в наших усмотрениях в отношении чувственной природы, так и в наших усмотрениях касательно права и морали. Правовые и моральные понятия основаны на некотором инстинкте, на субъективном, но часто подверженном иллюзии моральном чувстве¹. Можно, подходя к ним скептически, до-

¹ *Hume*, Essays and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the Principles of the Morals, Sect. I, p. 4; Appendix I, p. 17.

казать также и противоположное. С этой стороны Юм и подвергает рассмотрению правовые, нравственные, религиозные определения и оспаривает их абсолютную значимость. А именно, если признаем в качестве предпосылки, что наше познание происходит из опыта и лишь то, что мы получаем из него, мы должны считать истинным, то мы, правда, найдем в нашем чувстве ощущение, например, что убийца, вор и т. д. должны быть наказаны, а так как это чувствуют и другие, то это становится общезначимым. Но Юм, подобно античным скептикам, ссылается на различие мнений у различных народов; у различных де народов и в различные эпохи признавались справедливыми различные поступки¹. Существуют народы, не ощущающие чувства несправедливости при воровстве, например, лакедемоняне, так называемые невинные племена южноокеанских островов. То, что у одного народа считается безнравственным, постыдным, иррелигиозным, не считается таковым другим народом. Так как такого рода суждения основаны на опыте, то, значит, один субъект имеет, скажем, такой опыт, находит, например, в своем религиозном чувстве данное определение *бога*, а другой субъект имеет об этом другой опыт. Мы имеем привычку считать данные поступки правовыми и нравственными, а другие имеют другие привычки. Поэтому, если истина основывается на опыте, то определение всеобщности, самостоятельной значимости максимы и т. д. происходит из какого-то другого источника, не имеет своего оправдания в опыте. Юм, значит, и объявил этот род всеобщности, равно как и необходимость, больше лишь субъективными, не существующими объективно, ибо привычка именно и есть такого рода субъективная всеобщность. Это — важное и остроумное замечание относительно опыта, принимаемого как источник познания, и это положенное Юмом начало послужило исходным пунктом кантовских размышлений.

Юм (*Essays and Treatises on several subjects*, Vol. III, Sect. 8, 11) затем распространил свой скептицизм на понятия и учения о свободе и необходимости, на доказательства учения о бытии божием, и в самом деле здесь скептицизм имеет перед собою широкое поприще. Такому способу рассуждения, исходящему из мыслей и возможностей, можно в свою очередь противопоставить другое рассуждение; и одно рассуждение не сильнее другого. Все то, что метафизически якобы устанавливается относительно бессмертия бога, природы и т. д., лишено такого настоящего основания, на каковом по притязанию метафизики оно по-

¹ *Buhle*, *Geschichte der neueren Philosophie*, Band V, Abteilung 1, S. 230—231; ср. *Hume*, 1. 1. Vol. III, Sect. XII, p. 2 p. 221; Vol. IV, *An Enquiry etc.*, Sect. IV, 62—65; *A dialogue*, p. 235—236, etc. etc.

коится, ибо умозаключения, посредством которых доказываются эти утверждения, суть субъективно образованные понятия. Там же, где имеется некоторая всеобщность, она не содержится в вещи, а есть лишь субъективная необходимость, представляющая собою исключительно только привычку. Это заключение, таким образом, необходимо приводит Юма к удивлению по поводу состояния человеческого познания, к всеобщему недоверию и скептической нерешительности; это, разумеется, не много. Состояние человеческого познания, которое вызывает удивление у Юма, он определяет ближе так, что в нем имеется противоборство между разумом и инстинктом; но этот инстинкт, обнимающий собою многие способности, склонности и т. д., многообразно обманывает, и разум это обнаруживает. Но, с другой стороны, разум пуст, не имеет собственного содержания и своеобразных принципов, и когда дело идет о какомнибудь содержании, ему приходится держаться указанных склонностей. Таким образом, разум не имеет в себе критерия, на основании которого он разрешил бы в ту или другую сторону спор между различными влечениями, равно как и между собою и влечениями. Все, значит, выступает в форме неразумного, немислимого нами бытия; истинное и справедливое в себе не содержится в мысли, а носит форму *влечения, склонности*.

В. ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА

Напротив, у шотландцев выступило нечто другое, и они являются первыми противниками Юма, между тем как в немецкой философии мы должны в лице Канта признать другого его противника. К ним принадлежат многие философы; английское философствование ограничено теперь пределами двух шотландских городов, Эдинбурга и Глазго, где многочисленные профессора следовали друг за другом. Противопоставили же они юмовскому скептицизму утверждение, что существует независимый источник религиозных и нравственных истин. В этом они совпадают с Кантом, который тоже противопоставил внешнему восприятию внутренний источник, но у Канта он носит совершенно другую форму, чем у шотландцев. Этим внутренним, независимым источником у них не является мышление, разум как таковой, а содержание, получающееся из внутреннего источника, носит конкретный характер, требует для своего возникновения также и доставляемого опытом внешнего материала. Это — популярные основоположения, которые противостоят, с одной стороны, учению о внешнем характере источника познания и, с другой, метафизике как таковой, обособленному,

абстрактному мышлению или рассуждению. Представители этого аспекта рассуждательского рассудка интересовались главным образом моралью и политикой, науками, которые очень тщательно разработали немецкие, французские и главным образом шотландские философы; они подвергали рассмотрению мораль как образованные люди и пытались подвести моральные обязанности под один принцип. Многие их произведения переведены на немецкий язык; некоторые из них, трактующие о морали, переведены, например, Гарве, который перевел также «De Officiis» («Об обязанностях») Цицерона, и эти произведения написаны в духе учения Цицерона, его «*insitum est a natura*» («вложено в нас природой»). Это моральное чувство и обыкновенный человеческий ум кладутся затем в основание в качестве принципов целым рядом шотландцев, как, например, Томас Рид, Освальд, Битти и другие; следуя этим принципам, указанные авторы часто делают тонкие замечания, но *спекулятивная философия*, таким образом, у них совершенно исчезает. У этих шотландских философов мы находим также попытку определенно указать принцип познания, но в целом они приходят к тому, что устанавливают тот же самый принцип, который выдвигался в качестве такового также и в Германии. А именно, в качестве основания истины они выдвигают так называемый *здравый разум*, общий всем людям рассудок (*sensus communis*). Основными *формами являются* нижеследующие, ибо каждый из них всегда придает общей мысли собственный оборот.

1. Томас Рид

Томас Рид, родившийся в 1710 г., был в Глазго профессором и умер там в 1796 г. Он выставил принцип *общего всем людям чувства*. Он подверг исследованию вопрос о том, каковы принципы познания, и его представление о них сводится к следующему. а. Существуют известные недоказанные и недоказуемые основные истины, порождаемые общим чувством и признаваемые последним решенными и решающими. Это, следовательно, непосредственное знание; в его лице Рид выдвигает внутренний, независимый источник, который тем самым противоположен откровенной религии. в. Эти непосредственные истины не нуждаются в поддержке искусственной науки, а равно и не подчиняются их критике; философствование не может их критиковать. с. Сама философия не имеет другого корня, кроме ясной, посредством самой себя убедительной истины; все, что противоречит таким истинам, само в себе ложно, противоречиво и смешно. Это верно в отношении познания

и д. нравственности. Человек поступает нравственно, когда он действует всецело согласно принципам совершенства целого и его собственного, познанного им долга.

2. Джемс Битти

Джемс Битти родился в 1735 г.; был профессором морали в Эдинбурге и Эбердине, умер в 1802 г. Он также делает общее всем людям чувство источником всякого познания; общее чувство простого человеческого рассудка он считает источником всякой нравственности, всякой религии и всякой достоверности; к свидетельству внешних чувств должно прибавиться подтверждение, даваемое общим чувством. Истина есть то, во что меня заставляет верить свойство моей природы. Относительно достоверных истин вера называется убеждением, а относительно вероятных истин—одобрением. Достоверная истина познается посредством доказательств. Такие убеждения, как совершенно достоверные, служат основами поступков

3. Джемс Освальд

Джемс Освальд (ум. в 1793 г.), шотландский священник употребляет выражение, что мы находим в себе такие основоположения как *факты*; существование божественного существа есть согласно ему безусловный факт, стоящий выше всяких рассуждений и всякого сомнения, и оно для нравственного общего чувства непосредственно достоверно. Это — то же самое, что в то время полагалось в качестве принципа также и в Германии: внутреннее откровение, знание о совести и, в особенности, о боге и его бытии.

4. Дёгальд Стюарт

К числу этих философов принадлежит также Дёгальд Стюарт (1753—1828), Эдуарл Сирч, Фергюссон (1723—1816), Гётчисон (1694—1746), писавшие большей частью о морали. Политико-эконом Адам Смит (1723—1790) в этом смысле также является философом и даже самым знаменитым из них. Эту шотландскую философию выдают теперь в Германии за нечто новое. Это — популярная философия, которая, правда, имеет, с одной стороны, очень большое оправдание, поскольку она ищет в человеке, в его сознании, источника всего того, что вообще должно обладать для него значимостью, старается установить имма-

ненность того, что должно обладать для него ценностью. Содержание есть вместе с тем конкретное содержание; постольку оно противоположно метафизике в собственном смысле, блужданию в абстрактных рассудочных определениях. Из этих шотландцев Дёгальд Стюарт (1753—1828), который еще жив ¹ является повидемому самым последним и незначительным. У всех них мы находим в общем одну и ту же почву, один и тот же круг размышления, а именно, стремления создать априорную философию, но не искать ее спекулятивным образом. Общим представлением, лежащим в основании их принципа, является человеческий здравый смысл; к нему они прибавляли желательные склонности, симпатию, моральное чувство, и, исходя из таких оснований, они писали превосходные произведения о морали. Это уже вполне годится для того, чтобы до известной степени знать, каковы приблизительно те общие мысли, вполне годится для того, чтобы исторически рассказать эти общие мысли, сослаться на примеры и пояснять их; но этого недостаточно для того, чтобы двинуться дальше.

В новейшее время эта шотландская философия перешла во Францию, и профессор Ройе Коллар, теперешний президент второй палаты депутатов ², равно как и его ученик Жюффруа, следуя ей, отправляются от фактов сознания и развивают их дальше, пользуясь разработанным (*gebildetes*) рассуждением и опытом. — К этой философии примыкает также и то, что французы называют идеологией; последняя представляет собою абстрактную метафизику, поскольку она является перечислением и анализом простейших определений мысли. Она не рассматривает этих определений диалектически, а заимствует материал извне и обнаруживает в этом материале содержащиеся в нем определения.

С. ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Мы переходим к французской философии. Ее отношение к метафизике характеризуется тем, что в то время как человек есть мирянин (*Laïc*) в отношении самого себя как метафизика, она упраздняет сословие мирян (*Laienstand*, *Laïc* означает мирянин, а также — профан; здесь Гегель, повидемому, имеет в виду оба смысла этого слова. — Перев.), политическое, религиозное мирянство. Мы должны сказать о двух формах, имеющих важное значение преимущественно в отношении культуры: о французской философии и *просвещении*. У англи-

¹ Из лекций 1825—1826 гг.

² Из лекций 1829—1830 гг.

чан идеализм, как мы видели, или был формальным, как голый всеобщий перевод бытия в бытие для другого, т. е. в воспринимаемость, или же внутренней стороной (*das Ansich* — «в себе») этой воспринимаемости служат инстинкты, влечения, привычки и т. д., слепые, определенные силы; это — возврат в самосознание, которое само представляется вещью природы. В первом идеализме вся конечность, весь характер шири явления, ощущения, а также и мысли, определенных застывших понятий остается таким же, как и в нефилософском сознании. Юмовский же скептицизм топит все всеобщее в привычки и инстинкты, т. е. он представляет собою более простое объединение являющегося мира, но это более простое, эти инстинкты, влечения и силы суть также бездуховное, неподвижное, определенное существование самосознания. Более живой, подвижной, более остроумной является французская философия, или, вернее, она есть само *остроумие*. Она есть абсолютное понятие, обращающееся против всего царства существующих прочных представлений и закрепленных мыслей, разрушает все неподвижное и сообщает себе сознание чистой свободы. В основании этой идеалистической деятельности лежит уверенность, что все существующее, все что признается неким «в себе», есть сущность самосознания, что ни понятия (единичные сущности, управляющие действительным самосознанием) о добре и зле, ни понятия о власти, богатстве, ни неподвижные представления веры о боге и его отношении к миру, его мироправлении или в свою очередь представление об обязанностях самосознания по отношению к нему, — что все это не есть сущая в себе истина, находящаяся вне самосознания. Все эти формы, реальное «в себе» действительного мира, «в себе» сверхчувственного мира, снимают, следовательно, себя в этом сознающем самого себя духе. Он не дорожит ими, не следует тому честному воззрению, которое допускает эти представления вот такими, каковы они есть, и признает их истинными, преклоняется перед ними, рассматривая их, как представляющее собою нечто независимое, свободно существующее вне самосознания, а говорит о них *остроумно*, т. е. говорит, что лишь самосознание своей деятельностью делает из них что-то и притом, делает из них нечто другое, чем то, за что они себя непосредственно выдают. Он признает и его интересуется только остроумное отношение, именно это формирование и движение, являющееся делом его самосознания. Его действительность имеет характер понятия. То, что для этого всеусматривающего и всепонимающего самосознания есть сущность, значимо.

Теперь мы должны посмотреть, какой представляется сущность этому абсолютно постигающему самосознанию. Сначала это понятие

фиксировано как лишь отрицательное движение понятия; положительное, простое или сущность оказывается вне этого движения. На его долю не остается никакого различия, никакого содержания, ибо в этой отрицательности теряется всякое определенное содержание. Эта пустая сущность есть для нас вообще чистое мышление, то, что французы называют *être suprême* (высшее существо) или, если будем представлять ее себе как существующую предметно, противостоящую вообще сознанию, материя. Следовательно, как материя, как пустая предметность абсолютная сущность определена понятием, разрушающим всякое содержание и определение и имеет своим предметом только это всеобщее; это — понятие, которое ведет себя лишь разрушительно, а не образует, вырабатывает себя снова из этой материи или чистого мышления или чистой субстанциальности. Мы, таким образом, видим здесь что так называемый *материализм* и *атеизм* выступает свободно как необходимый результат чистого, постигающего самосознания. С одной стороны, в этом отрицательном движении гибнет всякое определение, всякое представление о духе как о том, что существует по ту сторону самосознания, и, главным образом, всякие определения в нем, также и те определения, которые выражают его как дух, исчезают по существу все представления о нем веры, считающей его самосознанием, существующим вне самосознания, короче, все переданное традицией, возложенное на нас авторитетом. Остается только наличная, действительная сущность, ибо самосознание признает «в себе» только как такое, «в себе», которое существует для него как для самосознания, то «в себе», в котором оно знает себя действительным, материю и ее же, как деятельно распространяющуюся и осуществляющую себя во множественности, — *природу*. Я сознаю свою действительность в наличии, и самосознание последовательно находит само себя материей, — душу материальной, представления движениями и изменениями во внутреннем органе, в мозгу, следующими за внешними впечатлениями органов внешних чувств. Мышление есть, следовательно, один из способов существования материи. Собственно говоря, здесь в этом предмете осуществляется в целом, как то лежащее в основании последнее, единая спинозовская субстанция; это — спинозизм, которому французский материализм как натурализм параллелен. Но в то время, как у Спинозы мы *имеем, находим* эту категорию, она здесь представляется результатом исходящей из эпиризма абстракции, произведенной рассудком. — Другая форма просвещения состоит, напротив, в том, что абсолютное существо признается неким потусторонним самосознанию, воззрение, согласно которому это абсолютное существо его «в себе» вовсе

не познается; это потустороннее носит пустое название «бог». Ибо мы можем определить бога как угодно, все эти определения все равно отпадают. Он — икс, есть совершенно неизвестное. Это воззрение не называется атеизмом, во-первых, потому, что оно еще употребляет пустое, ничего не говорящее название, и, во-вторых, потому что необходимые отношения самосознания — обязанности и т. д. — им высказываются не как сами по себе необходимые, а как необходимые, благодаря отношению к некоему другому, а именно, к неизвестному, хотя к неизвестному не может быть никакого положительного отношения, кроме устранения себя как единичного. Но оно не есть материя, потому что это простое, пустое определено отрицательно, определено как не существующее для самосознания. Но получилось то же самое, ибо материя есть всеобщее, для-себя-бытие, представляемое как снятое. Истинное же размышление об этом неизвестном также приводит к заключению, что оно как раз существует для самосознания как его отрицательное, т. е. что оно есть материя, действительность и наличие; это отрицательное существует для меня, это есть его понятие. Отличие этого неизвестного от того, что как будто есть нечто совершенно другое и благодаря чему нельзя упрекать одну сторону, что имеющееся ею в виду есть как раз это другое, есть различие, основанное на этой последней абстракции.

Так как понятие имеется здесь лишь в его *отрицательной* форме, то положительное расширение остается лишенным понятия; оно носит форму *природы*, некоего существующего как в физической, так и моральной области. Познание природы остается обычным научно неспекулятивным и по существу, поскольку оно притязает быть философией, оно остается общей фразой, возится с словами: «силы», «отношения», «многообразные связи», но не приходит ни к чему определенному. И так же обстоит дело в учении о духовном: здесь метафизика духа частью носит характер учения о той особенной организации, посредством которой возникают силы, называемые ощущением, восприятием и т. д., — представляет собою скучное пустословие, которое ничего не может сделать понятным, берет извне готовыми явления и восприятия и рассуждает о них, а их «в себе» также превращает в известные определенные силы, внутреннюю сторону которых мы дальше не знаем. Определение и познание моральной стороны также ставит себе целью сведение действий человека к его так называемым естественным влечениям; «в себе» носит форму чего-то природного, будет ли называться это природное эгоизмом, своекорыстием или благожелательной склонностью. Это учение требует, чтобы мы жили согласно природе; но эта.

«природа» не идет дальше общих выражений и изображений, как, например, «естественное состояние» Руссо. То, что это направление называет метафизикой представлений, является локковским эмпиризмом, стремящимся показать, как они возникают в сознании, поскольку оно есть единичное сознание, и каким образом это родившееся сознание, выйдя из состояния бессознательности, вступает в мир, чтобы в нем учиться в качестве чувственного сознания. Это внешнее возникновение они (представители этой метафизики) смешивают с становлением и понятием вещи. Если зададим неопределенно вопрос: «каково происхождение, становление воды?» и ответим: «она происходит из гор или из дождя», то это будет ответ в духе того философствования. Коротко говоря, интересно в этой философии лишь отрицание, и об этой положительной французской философии не стоит говорить. Но само-то отрицание принадлежит, собственно говоря, больше области культуры, которая здесь нас не касается, и *просвещение* также принадлежит этой области. Что достойно удивления в важных в этом отношении французских философских произведениях, это — изумительная энергия и сила понятия в его борьбе с существующим, с верой, со всякой насчитывающей тысячелетия властью авторитета. С одной стороны, замечателен характер чувства, замечательно глубочайшее возмущение против всего того признанного, которое представляет собою для самосознания нечто чуждое, нечто такое, что хочет существовать помимо него, в чем оно не находит самого себя, замечательна уверенность в истинности разума, готовая вступить в борьбу со всем далеким интеллектуальным миром и не сомневающаяся в его разрушении. Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями положительно существующего в области религии, находящегося в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством. Пользуясь оружием здравого человеческого смысла и остроумной серьезности, а не легковесными декламациями, он обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления, политического авторитета, а также и против искусства.

Наряду с этой пустой стороной имелаась другая, наполненная. В качестве *положительного* учения служат, с другой стороны, так называемые непосредственно ясные, убедительные истины человеческого здравого смысла, не содержащего в себе ничего другого, кроме как этих истин и требования найти самого себя, и не идущего дальше этой формы.

Но при этом возникает стремление понимать абсолютное одновременно и как нечто наличное и мыслимое нами и как абсолютное единство, — стремление, которое, отрицая понятие цели как в мире природы — отрицая, следовательно, понятие жизни — так и в духовном мире, — понятия духа и свободы, — приходит лишь к абстракции неопределенной внутри себя природы, ощущения, механизма, себялюбия и пользы. Это и есть то, что мы должны будем подчеркивать при изложении положительного направления французской философии. Хотя французы в своих конституциях исходили из абстракций, они, однако, исходили из них как из всеобщих мыслей, которые представляли собою отрицание действительности; англичане же, напротив, исходили из конкретной действительности, из бесформенного здания их государственного строя, как и их писатели не поднялись до всеобщих основоположений. То, что Лютер начал лишь в области души и чувства — свобода духа, которая, не сознавая своего простого корня, не постигает себя, но все-таки уже есть само всеобщее, для которого всякое содержание исчезает в наполняющей себя самой собою мысли, — эти всеобщие определения и мысли французы выставили и твердо держались за них, установили всеобщие основоположения, и притом в качестве внутреннего убеждения самого индивидуума. Свобода становится мировым состоянием, вступает в связь с всемирной историей и составляет в ней эпоху. Место абстрактной метафизики Картезия занимает теперь конкретная свобода духа, конкретная всеобщность, занимают теперь основоположения о конкретном. У немцев мы находим нерешительность; немцу хочется объяснить еще и то и это, и он создает нечто жалкое. Французы исходили из мышления всеобщности, немецкая же свобода совести исходила из совести, которая учит: «подвергайте все испытанию и сохраняйте хорошее», но они встретились между собою или, иначе сказать, идут по одной дороге. Только французы как бы *бессовестно* все прямо так и решили и систематически держались одной определенной мысли, — физиократической системы; немцы хотят обеспечить себе тыл, исследовать, руководясь своей совестью, имеют ли они право. Французы боролись против спекулятивного понятия оружием остроумия (*mit Geist*), немцы — оружием рассудка. У французов мы находим, совершенно иначе, чем у англичан и шотландцев и даже у немцев, глубокую, необычайно живую, всеобъемлющую философскую потребность, всеобщий и конкретный взгляд на вселенную и полную независимость как от всякого авторитета, так и от всякой абстрактной метафизики. Их метод заключается в том, чтобы развивать свой взгляд, исходя из представления, из сердца; у них великое воззре-

ние, всегда имеющее в виду целое и стремящееся его сохранить и приобрести.

Этот здравый человеческий рассудок, этот здравый разум, с содержанием, взятым из человеческого сердца, из естественного чувства, направился теперь против религии в различных ее моментах. А именно, с одной стороны и ближайшим образом, как французская философия, он направился против католической религии, против оков суеверия и иерархии, а с другой стороны, в более тусклой форме, как немецкое просвещение, против протестантской религии, поскольку она имеет содержание, полученное ею вообще из откровения, из определения, данного церковью. Одно направление выступало против формы авторитета вообще, а другое — против содержания. С содержанием этой формы мысли легко справиться, так как она является не тем, что понижают под *разумом*, а тем, что должно быть названо *рассудком*; рассудку же легко обнаружить противоречия в последней основе того, что может быть постигнуто только спекуляцией. Рассудок, таким образом, приложил свое мерило к религиозному содержанию и объявил его ничего не стоящим (*nichtig*); с конкретной философией рассудок поступает таким же образом. Если во многих теологиях еще осталось теперь в весьма общем виде кое-что от религии, то это то, что носит название теизма, вера вообще; это то же самое содержание, которое мы находим и в магометанской религии. Но рассуждательский рассудок в этой своей направленности против религии шел и дальше, приходил к материализму, атеизму и натурализму. Не надо, правда, легко обращаться с понятием атеизма, ибо это нечто весьма обычное, что когда человек расходится в своем представлении о боге с теми, которые имеют о нем другие представления, они ему бросают упрек в недостатке религиозности, а то даже в атеизме. Но здесь эта философия в самом деле дошла до атеизма, и определила как материю, природу и т. д. то, что мы должны понимать как последнее, деятельное, воздействующее. Однако, некоторых французов, например, Руссо, нельзя причислить к атеистам: в одном произведении последнего под названием «Исповедание веры одного викария»¹ мы находим целиком тот теизм, который можно встретить у немецких теологов. Таким образом, французская метафизика параллельна не только с учением Спинозы, но и с немецкой вольтфовской метафизикой. Другие французы определенно перешли к натура-

¹ Emile ou l'éducation, т. II (Paris, 1813, ed. stéréotype), livre IV; Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 siv. (Эмиль или о воспитании, т. II, кн. 4; Исповедание веры савойского викария).

лизму; из них следует здесь указать, в особенности, на Мирабо, которому приписывается авторство «*Système de la nature*» («Системы природы»).

Таким образом, в том, что получило название французской философии, представителями которой были Вольтер, Монтескьё, Руссо, Даламбер, Дидро и которая выступила затем как просвещение также и в Германии,—в том, что было также ославлено как атеизм,—мы можем различать три следующие стороны: во-первых, отрицательную сторону, которая чаще всего ставилась ей в вину; во-вторых, положительную сторону; в-третьих, философскую, метафизическую сторону.

1. Отрицательное направление

И отрицательной стороне, как и всему на свете, следует отдать справедливость. Субстанциальным в ней является атака разумного инстинкта на состояние вырождения и даже полнейшей всеобщей лжи, например, на положительный элемент окаменелой религии. Мы называем религией твердую веру, убеждение в существовании бога; верит ли, кроме того, человек в христианское учение, от этого мы более или менее отвлекаемся. Но говоря об этой атаке на религию, мы должны представлять себе нечто совершенно другое. Это положительное религии есть отрицание (*das Negative*) разума. Религиозное состояние, характеризующееся могуществом и великолепием его представителей, испорченностью их нравов, жадностью, честолюбием, кутежами, это религиозное состояние, к которому, однако, требовали благоговейного отношения, это противоречие, которое подлинно существовало, мы должны представить себе наглядно, если желаем понять то чувство возмущения, которое проявляют указанные писатели. Перед нашим взором выступает чудовищнейший формализм и мертвенность, в которые перешли как положительная религия, так и скрепы человеческого общества: правовые учреждения, государственная власть. Таким образом, французская философия шла также и против государства; она нападала на предубеждения и предрассудки и, в особенности, на испорченность буржуазного общества, нравов дворов и правительственных чиновников, схватывала и изображала дурное, смешное, подлое, предавала все лицемерие и несправедливое могущество смеху, презрению, ненависти всех людей и, таким образом, приводила ум и сердце к безразличному отношению к идолам света, к возмущению ума и сердца против них. Древние учреждения, уже больше не находившие себе места в чувстве самосознательной свободы и человечности, а держав-

шиеся другими силами: взаимной сердечностью, оглушенностью сознания и отсутствием в нем самости; учреждения, имевшие свое основание только в этих силах, уже больше не соответствовавшие установившему их духу и теперь требовавшие от появившегося научного образования и разума, чтобы они признавали их чем-то святым и справедливым, — этот формализм папи философы ниспровергли. Нападки в их произведениях ведутся оружием то рассуждений, то остроумия, то здравого человеческого смысла и не были направлены против того, что мы называем религией; последнее, наоборот, оставалось нетронутым и рекомендовалось с прекраснейшим красноречием. Эта отрицательная сторона французской философии относилась, следовательно, разрушительно только к тому, что было разрушено внутри себя. Нам легко делать упреки французам за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царивших во Франции, чтобы понять заслугу этих философов. Теперь лицемерие, ханжество, тирания, видящая, что у нее отняли награбленное ею, слабоумие могут сказать, что французские философы нападали на религию, государство и нравы. Но какая это была религия! Не очищенная Лютером, а презреннейшее суеверие, поповщина, глупость, низкий образ мысли и главным образом растраниживание богатства и утопание в изобилии земных благ при господствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и празднопатающих рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли.

Что же касается практической государственной жизни, то эти писатели вовсе и не думали о революции, а желали и требовали лишь улучшений, но главным образом субъективно, — желали и требовали, чтобы правительство уничтожило злоупотребления, назначало министрами честных людей. Такого рода мерами было то положительное, о чем они говорили, что должно было по их мнению произойти; они советовали давать принцам хорошее воспитание; рекомендовали монархам быть бережливými и т. д. Французская революция была вынуждена неподвижным упорством предрассудков и главным образом высокомерием, полнейшей безмозглостью, корыстолюбием. Философы, о которых мы теперь говорим, могли иметь только

общую идею о том, как это должно было бы быть, а не указать способ осуществления. Уже делом правительства было бы приказать ввести в конкретной форме учреждения и улучшения; оно, однако, этого не сумело. То, что философы выдвигали и отстаивали против этой ужасной разрухи, сводилось в общем к тому, что люди не должны больше быть непосвященными профанами ни в отношении религии, ни в отношении права, так что в области религии не должна существовать иерархия, замкнутое, избранное, насчитывающее ограниченное число членов сословие священников, и точно так же в правовой области не должны существовать замкнутая каста и исключительное общество (а также и юридическое сословие), которые одни только и обладают знанием вечного, божественного, истины и справедливости и могут приказывать и распоряжаться, чтобы другие люди следовали этим познанным ими положениям, а человеческий разум имеет право давать свое согласие и иметь свое суждение. Рассматривать варваров как непосвященных мирян, — это в порядке вещей; варвары и суть непосвященные; но трактовать мыслящих людей как непосвященных, это — самое жестокое отношение, какое только может быть. Это великое человеческое право на субъективную свободу, усмотрение и убеждение люди, о которых мы говорим, геройски завоевали с помощью своего великого гения, теплоты чувства, пламенности ума и мужества: собственная самость, ум (*der Geist*) человека, настаивали они, является источником того, что он должен уважать. В них, таким образом, проявляется фанатизм абстрактной мысли. Мы немцы, во-первых, пассивны по отношению к существующему, переносили его. Во-вторых, если его ниспровергли, то мы также пассивны. Другие его опрокинули, мы позволили, чтобы нас его лишили, дали этому произойти.

Фридрих II в Германии также примыкает к этой умственной культуре (*Bildung*), что представляло собою в то время редкий пример. В Германии пользовались распространением французские придворные нравы, оперы, сады, платья, но не философия; правда, в форме ума, остроумия многое из этой философии все же проникло в этот высший свет и прогнало многое дурное и варварское. Фридрих II, не будучи воспитан в чтении заунывных псалмов, не будучи принужден ежедневно выучивать несколько псалмов наизусть, не изучив варварской вольфовской метафизики и логики (что другое нашел он в Германии кроме Геллерта?), знал великие, хотя формальные и абстрактные, религиозные и государственные основоположения и правил согласно им в тех обстоятельствах, в которых он находился. Не было другой потребности в его народе; нельзя требовать, чтобы он был реформатором, револю-

ционером этого народа, так как никто еще не требовал государственных чинов, публичности судопроизводства. Он ввел то, в чем была потребность: веротерпимость, законодательство, улучшение отправления правосудия, экономию в расходовании государственной кассы; от жалкого немецкого права в его государстве не осталось даже и следа. Он выдвинул принцип государственной пользы и тем самым выбросил вон в своем государстве все привилегии, немецкие партикулярные права, чисто положительное право. Это—глупо, если теперь на него набрасываются ханжество и ложный немецкий национальный дух (*Deutscheit*) и хотят умалить или даже унижить, превратить в нечто бесполезное (*Eitelkeit*) или бесчестное это великое явление, которое так много сделало. То, что претендует быть немецким национальным духом, должно быть чем-то разумным.

2. Положительное направление

a) *Système de la Nature*. b) Робинз

Утвердительное содержание этого философствования, во всяком случае, не удовлетворяет требованиям, предъявляемым основательностью. Главным определением в этом учении была, как у шотландцев и как у нас, предпосылка, что человек обладает изначальными правовыми чувствами, как, например, благожелательностью и социальными склонностями, которые должны быть затем развиты. Положительный источник знания вообще и права в частности представителя этого направления видят в человеческом разуме и всеобщем сознании человека, в здравом человеческом рассудке, а не в форме понятия. Несомненно, достойно удивления видеть, как эти философы выражают истины в форме всеобщих мыслей; несомненно, бесконечно важно, что эти истины суть изначальные суждения (*Vorurteile*: буквально — предрассудки. — Перев.) человека, что человек обладает в своем сердце чувством права, любви к людям, что религия, вера не должна быть делом вынуждения, что заслуги, талант, добродетель есть истинная знатность и т. д. Основным пунктом размышления, главным образом, у немцев, был вопрос о том, в чем состоит назначение человека, причем под этим «назначением» разумели природу духа, и во всяком случае верно, что при обсуждении духовных явлений надо восходить к последней. Но чтобы найти эту природу духа, это назначение, обращались к восприятию, наблюдению, опыту: существуют-де такие-то и такие-то влечения. Это, правда, определения в самих нас; но это не значит, что мы сразу же познаем их в их необходимости. Кроме того, такое влечение понималось как при-

родное; оно здесь, таким образом, неопределенно внутри себя, свое ограничение оно имеет лишь как момент целого. Касательно познания мы найдем здесь только весьма абстрактные мысли (конечно, эти мысли всегда так же хороши, как наши, и вместе с тем, остроумнее наших), которые по своему содержанию должны были быть по намерению этих философов конкретными и действительно и были таковыми, но понимались так поверхностно, что они скоро оказываются недостаточными для обоснования того, что они хотят вывести. Так, например, они исходят из мысли, что природа есть целое, все в ней определено законами, совокупностью соединяющихся различных движений, цепью причин и действий и т. п.; различные свойства материи, связи вещей производят все, что происходит. Это — общие слова, которыми можно наполнить книги.

К числу таких книг принадлежит «*Système de la Nature*», главное произведение этого направления, написанное немцем, бароном Гольбахом, в Париже, который был тогда центром всех этих философов. Монтескьё, Даламбер, Дидро вращались в продолжение некоторого времени в его кружке. Хотя все названные авторы возмущались против существующего, они в других отношениях очень сильно различались друг от друга. «*Système de la Nature*» мы скоро находим скучной, потому что она кружится в общих представлениях, которые часто повторяются; это — не французская книга, ибо ей недостает живости и она изложена тускло.

«Великое целое природы» (*le grand tout de la nature*) есть последнее основание; «вселенная не являет ничего другого, помимо неизмеримого скопища материи и движения» (как у Декарта), «непрерывной цепи причин и действий, из каковых причин некоторые задевают наши органы чувств, а другие нам неизвестны, потому что воспринимаемые нами их действия слишком отдалены от своих причин. Различные свойства этих материй, их многообразные сочетания и действия, являющиеся следствием этим соединений, составляют для нас сущности (*essences*). Благодаря различию этих сущностей возникают различные порядки, роды, системы, занимаемые вещами, и совокупная сумма которых, великое целое, есть то, что мы называем природой»¹. Мы видим, что здесь автор, как это сказал Аристотель о Ксенофане, бросил неопределенный взгляд в пространство, т. е. в бытие. Все есть согласно Гольбаху движение: материя сама движется, пиво бродит, душевными движения-

¹ *Buhle*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, B. VIII, S. 62—63; *Système de la Nature*, par Mirabaud (Londres, 1770), t. 1, ch. I, p. 10; ch. 2, p. 28.

ми являются страсти¹. «Многообразие явлений природы и их непрерывное возникновение и исчезновение имеет свое основание единственно только в многообразии движения и движущейся материи». Благодаря различным комбинациям и модификациям, благодаря различным распорядкам возникают различные вещи. «Материи или склонны соединяться друг с другом или неспособны к соединению. На этом основывают физики притяжение и отталкивание, симпатию и антипатию, сродство и отношение, а моралисты — ненависть и любовь, дружбу и вражду». Существование духа, бестелесного, противоречит движению, изменению соотношений тела в пространстве².

Другой главной книгой является еще более опасная «De la Nature» Робинэ (1735 — 1820). В ней господствует совершенно другой дух, дух основательности; часто нас заражает та глубокая серьезность, которую обнаруживает этот человек. Он начинает так: «Существует бог, т. е. причина явлений того целого, которое мы называем природой. Кто такой бог? Мы этого не знаем и осуждены никогда этого не знать, в какой бы порядок вещей мы ни были бы поставлены. Мы не можем его вполне познать, потому что нам всегда будет недоставать для этого средств. Мы еще и теперь могли бы написать на дверях наших храмов слова, которые читали на алтаре, посвященном ему ареопагом: «неведомому богу». Это то же самое, что говорят в наши дни: нет-де перехода от конечного к бесконечному. «Порядок, господствующий во вселенной, так же мало является видимым типом его мудрости, как наше слабое — образом его ума». Но эта первопричина, бог, является согласно Робинэ действующей, породила природу, так что для Робинэ единственно возможным познанием является познание природы. «Существует только одна причина. Вечная причина, которая, так сказать, вложила как семена (*engrainé*) одни события в другие, дабы они согласно ее воле неминуемо следовали одно за другим, коснувшись вначале бесконечной цепи вещей; благодаря этому продолжающемуся впечатлению вселенная живет, движется и продолжает себя (*perpétue*). Из единства причины проистекает единство деятельности, которая, повидимому, даже не допускает прибавления или убавления. Все совершается в силу этого единственного акта. С тех пор, как стали изучать природу, никто еще не нашел ни изолированного явления, ни не-

¹ *Buhle*, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S. 63—64; *Système de la Nature*, t. I, ch. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

² *Ibid.*, S. 64—65, 70; *Système de la Nature*, t. I, ch. 2, p. 30—31; ch. 3, p. 39—40; ch. 4, p. 45—46; ch. 7, p. 90—91.

зависимой истины, потому что не существует и не может существовать таковых. Целое сохраняется благодаря взаимному соответствию его частей»¹. Деятельность природы едина так же, как один бог.

В частности, Робинэ понимает эту деятельность так, что во всем развертываются зародыши; повсюду имеются органические существа, порождающие себе подобных; ничего не стоит отдельно, все сочетано, связно и гармонично. Робинэ подвергает здесь последовательному рассмотрению растения, животных, а также металлы, элементы, воздух, огонь, воду и т. д. и старается показать, что в живых существах имеются зародыши, что и металлы также организованы внутри себя. «Пример полипа чрезвычайно убедителен для доказательства того, что мельчайшие органические части одарены жизнью (*animalité*), ибо полип есть группа соединенных полипов, каждый из которых такой же подлинный полип, как он. Остается доказанным, что с этой точки зрения живое состоит лишь из живых, животное — из маленьких животных, всякое определенное животное — из крошечных животных того же рода, собака — из маленьких собачьих зародышей, человек — из человеческих зародышей». Для доказательства этого Робинэ приводит в «*Récapitulation*» («Повторение») тот факт, что «семя животных кишит семенными животными». Связывая каждое рождение, называемое так в собственном смысле, с совокупным действием обоих полов, он утверждает, что каждый индивидуум внутренне или даже во внешних органах представляет собою *гермафродита*. О минералах он говорит: «Не вынуждены ли мы рассматривать как органические тела все те, в которых мы встречаем такую внутреннюю структуру? Она непременно предполагает наличие семени, тел, зародышей, развитием которых они являются». И точно так же и воздух согласно Робинэ имеет свой зародыш, который получает действительность только благодаря тому, что питается водой, огнем и т. д.: «Пар, как начало, есть лишь зародыш воздуха; насыщаясь в различной степени водой и огнем, он постепенно будет проходить различные состояния роста и сделается сначала эмбрионом, а затем полным воздухом»². Робинэ называет простую форму внутри себя, субстанциальную форму, понятие зародышем. Хотя он это старается доказать слишком чувственным образом, он все же исходит из конкретных внутри себя начал, из формы в самой себе.

О *зле* и *благ*е в мире Робинэ также говорит. В результате своего

¹ *Robinet*, De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), t. I, p. 1, ch. 3—4, p. 16—17.

² *Ibid.*, t. I, p. 2, ch. 2, p. 156—157; ch. 7, p. 166—168; ch. 15, p. 202—203; ch. 19, p. 217.

рассмотрения он приходит к выводу, что зло и благо уравниваются друг друга; это равновесие составляет красоту мира. Чтобы опровергнуть мнение, что хорошего больше в мире, он говорит, что все, к чему сводится хорошее, заключается в некотором удовольствии, приятном чувстве, удовлетворении; но этому чувству должны предшествовать потребность, недостаток, страдание, устранение которых является удовлетворением¹. Это — не только эмпирически правильная мысль, но и намек на более глубокое воззрение, что всякая деятельность осуществляется только через противоречие.

3. Идея конкретного всеобщего единства

Результатом французской философии является ее настойчивое стремление получить всеобщее единство, но не абстрактное, а конкретное единство. Так, например, уже Робинэ делает предположение о существовании всеобщей органической жизни и единообразного способа возникновения; это конкретное он называл природой, над которой он ставит бога, но бога как *непознаваемое*; все предикаты, которые мы могли бы высказать о нем, содержат в себе неподобающее ему. Нужно признать, что в этой философии встречаются великие представления о конкретном единстве, находящиеся в противоречии с абстрактными метафизическими определениями рассудка, например представления о плодородности природы. Но, с другой стороны, главным у этих философов является мысль, что притязание на признание должно наличествовать и что человек должен присутствовать во всяком познании, самостоятельно признать его истинность, и потому они объявили войну всякому потустороннему авторитету государства, церкви и, в особенности, всякой абстрактной мысли, не имеющей наличного в нас смысла. В каждом философском учении имеются эти два определения: *конкретность* идеи и присутствие с ним духа; мое содержание должно вместе с тем быть конкретным, наличным. Это конкретное получило название разума, который благороднейшие из этих философов защищали с величайшим воодушевлением и жаром; мысль, свободу убеждений, совести во мне они возвели в знамя народов. Они сказали человеку: «под этим знаком победишь», так как они имели перед глазами только то, что было сделано под знаком креста, что получилось под этим знаком для веры, для права, для религии, — так как они видели, сколь был унижен, обесчещен знак креста.

¹ Ibid., t. I, p. 1, ch. 28, p. 138; ch. 13, p. 70.

Ибо под знаком креста победили ложь и обман, под этой печатью учреждения окостенели, дошли до всякой подлости, так что они изображали этот знак как совокупность и корень всякого зла. Они, таким образом, совершили в другой форме лютеровскую реформацию. Это конкретное имело несколько форм: форму *социальных влечений* в практической области, форму *законов природы* в теоретической области. Эти философы чувствуют абсолютную потребность в том, чтобы найти имманентный компас внутри себя, т. е. в человеческом духе; человеческому духу настойчиво необходимо иметь такую твердую точку опоры, если только он хочет пребывать в самом себе, если он хочет быть свободным, по крайней мере, в своем мире. Но это стремление к действительно наличной жизненности принимало формы, которые будучи ложными, сами становились односторонними; это стремление к единству, но конкретному единству, является также причиной дальнейшего многообразия содержания.

Поэтому в своей теоретической философии французы перешли к материализму или натурализму, ибо теоретическая потребность рассудка как абстрактного мышления, которое допускает извлекать из твердо удерживаемого начала чудовищнейшие выводы, побуждала их выставить одно начало как последнее, но такое начало, которое вместе с тем характеризуется наличием и совершенно убедительно для опыта. Таким образом, они принимают в качестве единственно истинного ощущение и материю и сводят к ним все мышление, все моральные нормы, как представляющие собою лишь видоизменение ощущения. Единства, которые выдвинули французы, сделались, таким образом, односторонними.

а) Противоположность между ощущением и мышлением

В состав этой односторонности входит противоположность между *sentir* (чувствовать) и *penser* (мыслить), или, если угодно, их тождество, так что мышление эти философы считают лишь результатом чувства, причем, однако, эта противоположность не объединяется ими спекулятивным образом в божество, как это сделали Спиноза и Мальбранш. Это сведение всякого мышления к *ощущению*, как это в известном отношении сделал уже Локк, становится распространенной теорией. Робинзэ («*De la Nature*», t. I, p. IV, ch. 3, p. 257 — 259) рассматривает также эту противоположность и не идет дальше того, что дух и тело нераздельны, но способ их единства необъясним. «*Système de la Nature*» (t. I, ch. X, p. 177) отличается особенно плоским сведением мышления к ощущению. Основная мысль заключается в том, что «абстрактные

мысли суть только способы рассмотрения нашим внутренним органом своих собственных видоизменений. Слова *доброта, красота, порядок, ум, добродетель* и т. д. не представляют для нас никакого смысла, если мы их не относим и применяем к предметам, касательно которых наши чувства нам показали, что они способны обладать этими свойствами, или же к известным нам способам бытия и действия». Таким образом, и психология перешла в материализм, например, у Ламеттри (1709 — 1759) в его произведении «L'homme machine» («Человек машина»): всякая мысль, всякое представление имеют смысл только в том случае, если их понимать как материальные; только материя существует.

б) Мышление

Великие умы противопоставляли этому воззрению чувство в груди человека, инстинкт самосохранения, благожелательные склонности по отношению к другим людям, влечение к общительности; последнее Пуффендорф также положил в основание своей системы права. Исходя из них, эти великие умы высказали очень много превосходного. Так, например, Монтескье в его прекрасной книге «L'esprit des lois» («Дух законов»), о которой Вольтер сказал, что она является *esprit sur les lois* (остроумничание по поводу законов. Непереводимая игра слов: по-французски *esprit* означает дух и остроумие. — Перев.), подвергает рассмотрению народы в том великом смысле, что их государственное устройство, религия, короче говоря, все, что находится в государстве, составляют целостность.

с) Гельвеций

Это сведение получает у Гельвеция такую форму, что, если французские философы искали в человеке, взятом со стороны морали, некое единое, то он называет это единое *себялюбием* и старается показать путем остроумных анализов, что все, что мы называем добродетелью и вообще всякая деятельность, все законы, правовые нормы, имеют в основании своего построения лишь *себялюбие*, своекорыстие и разлагается на них¹. Это выставленное Гельвецием начало односторонне, хотя «я сам» составляет существенный момент. Все, чего я хочу, самое благородное, самое святое, есть *моя цель*; я должен в этом наличествовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим. Со вся-

¹ *Helvetius, De l'Esprit (Oeuvres complètes, t. II, Deux-Pots, 1784), t. I, Discours II, ch. I, p. 62—64, ch. II, p. 65, 68—69; ch. IV, p. 90; ch. V, p. 91; ch. VIII, p. 114; ch. XXIV, p. 256—257.*

ким самопожертвованием всегда связано чувство удовлетворения, всегда связано некое *нахождение самого себя*. Этот момент самости, субъективной свободы должен всегда присутствовать. Если брать это односторонне, то можно из этого сделать выводы, ниспровергающие все святое, но это же самое мы встретим в самой что ни на есть благородной морали.

d) Руссо

Что касается области практики, то следует сделать еще то частное замечание, что когда выдвигали в качестве принципа чувство права, конкретный практический дух и вообще человечность, счастье, то этот принцип, понимаемый как всеобщий, хотя и имел форму мысли, однако в таком конкретном содержании, почерпнутом из нашего влечения или нашего созерцания, например, даже в содержании, почерпнутом из области религии, не являлась содержанием сама мысль. Но бывало также и так, что выставлялось как принцип и содержание чистое мышление, хотя опять-таки этому содержанию недоставало истинного сознания своей своеобразной формы, ибо при этом не познавали, что этот принцип является мышлением. Мы видим, что такой принцип появляется в области воли, практики, правовых норм, причем этот принцип понимают таким образом, что как основу выставляют и осознают наивнутреннейшее, что есть в человеке, его единство с собою, так что человек приобрел внутри себя бесконечную силу.

Это — то, что Руссо, с одной стороны, сказал о государстве. Он спрашивает, в чем состоит абсолютное оправдание последнего: «что является основой государства?» Право господства и объединения, порядок, отношение управляющих к управляемым он с одной стороны понимает так, что оно исторически покоится на насилии, принуждении, на завоевании, частной собственности и т. д.¹ Но принципом оправдания Руссо делает свободную волю, и, не обращая внимания на положительное право государств, он отвечает на этот вышеуказанный вопрос (ch. IV, p. 12), что человек обладает свободной волей, так как «свобода есть отличительное свойство человека. Отказаться от своей свободы, означает отказаться от того, чтобы быть человеком. Несвобода есть поэтому отказ от своих человеческих прав и даже от своих обязанностей». Раб не имеет ни прав, ни обязанностей. Руссо, таким образом, говорит (ch. VI, p. 21): «Основная задача заключается в том, чтобы

¹ Rousseau, Du Contrat social (Lyon, 1790), livre I, ch. III, p. 8—9; ch. IV, p. 10—11, 13—16.

найти такую форму соединения, которая, сохраняя всю общую власть, вместе с тем защищала бы и отстаивала личность и собственность каждого отдельного человека, который, присоединившись к этому союзу, будет подчиняться лишь самому себе и, таким образом, остается таким же свободным, как раньше. Решение этой задачи дает общественный договор — он представляет собою союз, в котором каждый находится по своей собственной воле. Эти принципы, выставленные так абстрактно, следует признать правильными, однако, скоро начинается двусмысленность. Человек свободен; это, разумеется, субстанциальная природа человека и в государстве от нее не только не отказываются, а в самом деле она только в нем и конституируется. Свобода, которой обладают по природе, задаток свободы, не есть действительная свобода, ибо только государство есть осуществление свободы.

Но здесь начинается недоразумение относительно всеобщей воли, а именно понятие свободы не следует брать в смысле случайного произвола каждого человека, а в смысле разумной воли, воли в себе и для себя. Всеобщую волю не следует рассматривать как составную из явно единичных волей, так что последние оставались бы абсолютными; в противном случае было бы верно положение: «где меньшинство должно подчиняться большинству, там нет свободы». Всеобщая воля должна, наоборот, быть разумной волей, хотя бы это и не сознавалось ясно; государство, следовательно, не есть такое объединение, которое было решено произволом отдельных лиц. Неправильное понимание вышеуказанных принципов нас не касается. Нам интересно только то, что благодаря им в сознание входит в качестве содержания мысль, что человек обладает в своем духе свободой как чем-то всецело абсолютным, что свобода воли есть понятие человека. Свобода есть как раз само мышление; кто отвергает мышление и говорит о свободе, тот не знает, о чем он говорит. Единство мышления с собою есть свобода, свободная воля. Мышление, взятое лишь как волящее, есть влечение снять свою субъективность, есть соотношение с существованием, самореализация, так как я хочу положить себя как существующего равным себе как мыслящему. Воля свободна лишь как мыслящая воля. У Руссо появился принцип свободы, и последний сообщил человеку, который стал понимать самого себя как бесконечного, бесконечную силу; это составляет переход к кантовской философии, которая в теоретическом отношении положила в свое основание этот принцип. Познание направилось к своей свободе и к некоему конкретному содержанию, к тому содержанию, которым оно обладает в своем сознании.

4. Немецкое просвещение

Немцы в это время спокойно кружились в своей лейбнице-вольфовской философии, в ее дефинициях, аксиомах и доказательствах, но постепенно стало веять на них заграничным духом, и они начали интересоваться всеми появившимися там новинками, тщательно изучать и культивировать локковский эмпиризм и вместе с тем, с другой стороны, отложили в сторону метафизические исследования, интересуясь только теми истинами, которые находит понятными здравый человеческий смысл, набросились на просвещение и стали ревностно рассматривать все вещи с точки зрения их полезности — определения, которое они заимствовали у французов. Точка зрения полезности как сущности всех существующих вещей заключается в том, что их определяют как существующие не в себе, а для другого, а это является необходимым, но не единственным моментом. С помощью принципа полезности немецкое просвещение боролось с идеями. Философские исследования об этой полезности опустили в своей вялой популярности до такого уровня, ниже которого уже нельзя упасть; они обнаруживают неповоротливый педантизм и лишенную остроумия рассудительную серьезность. Немцы являются пчелами, отдающими всем народам справедливость, ветошниками, которым все годится и которые всем торгуют. Заимствованное у чужих народов потеряло остроумную живость, энергию и оригинальность, которые у французов заставляли из-за формы забыть содержание. У немцев, честно хотевших проделать свое дело вполне основательно и заменить остроты и живость доводами от разума, так как острота и живость ведь, мол, собственно говоря, ничего не доказывают, получилось такое пустое содержание, что ничего не могло быть скучнее этой основательной трактовки; это мы видим у Эбергарда, Тетенса и т. д.

Другие, как, например, Николай, Зульцер и т. п., философствовали преимущественно о вкусе и о изящных науках, ибо немцы, полагали они, должны также получить изящную литературу и искусство. Но они в этих своих произведениях дошли до последней степени скудости в отношении эстетической мысли. Лессинг¹ назвал эти произведения поверхностной болтовней, — точно так же как стихотворные произведения Геллерта, Вейссе, Лессинга дошли в целом почти в одинаковой мере до последней степени скудости в отношении поэзии. При этом до появления кантовской философии всеобщим принципом служило,

¹ Sämmtlicae Schriften, Bd. XXIX (Berlin W., Stettin 1828), S. 111—112.

собственно говоря, учение о счастье, которое мы встретили уже у киренаиков, и характеристика под углом зрения приятных или неприятных ощущений считалась философами того времени последним существенным определением. Я приведу образчик этого философствования, который дает Николай, сообщая одну беседу, которую он имел с Мендельсоном. Дело идет в ней об удовольствии, доставляемом трагическими предметами, удовольствии, вызываемом в нас даже посредством тех неприятных ощущений, которые изображаются в трагедии.

«Господин Моисей.—Способность иметь склонность к совершенствам и избегать несовершенств есть реальность. Упражнение этой способности влечет поэтому за собою удовольствие, которое, однако, в природе сравнительно меньше неудовольствия, проистекающего из рассмотрения предмета. — *Я.* — Даже тогда еще, когда чрезмерная сила страсти нам причиняет неприятные ощущения, движение (а чем иным является движение, кроме как способностью любить совершенства и т. д.?), которое оно приводит с собою, еще имеет в себе для нас приятности. Способность движения, вот что мы любим, несмотря даже на болезненные ощущения, борющиеся с приятностью страсти и вскоре одерживающие над нею победу. — *Господин Моисей.* — Напротив, в подражании, так как несовершенный предмет отсутствует, удовольствие должно одержать верх и затемнить малую степень неудовольствия. — *Я.* — Следовательно, страсть, не оставляющая этих последствий, должна быть совершенно приятной. Такого рода страстью являются подражания страстям, порождаемые трагедией»¹.

Вот каким бессодержательным, вялым пустословием они занимались. А помимо этого немцы много работали над философскими вопросами о вечности адских мук, загробном блаженстве язычников, противоположности между честностью и набожностью, тогда как французы мало интересовались этими темами. Конечные определения выдвигались немцами против бесконечности: против триединства — довод, что одно не может быть тремя; против первородного греха — довод, что каждый должен сам нести последствия своей вины, что каждый совершает свои поступки по своей воле и должен отвечать за них; и точно так же против искупления — довод, что другой не может брать на себя обязанность понести наказание; против прощения грехов — довод, что то, что произошло, не может быть сделано непроизшедшим; и наконец — общий довод о несовместимости человеческой природы с божественной. С одной стороны, мы видим оперирование здравым человеческим смыс-

¹ *Lessing's Sämmtliche Schriften*, Bd. XXIX, S. 122—123.

лом, опытом, фактами сознания, но, с другой стороны, еще была в полном ходу вольфовская метафизика, метафизицирование сухого, мертвенного рассудка; так, например, мы видим, что Моисей Мендельсон ориентируется на здравом человеческом смысле, делает его правилом.

Внес движение в ряды представителей этого совершенно успокоившегося и достигшего полной уверенности авторитета, которому и не снилось, что может быть нечто другое, кроме него, — внес движение в эти ряды случайный спор Мендельсона с Якоби сначала о том, был ли Лессинг спинозистом, а затем о самом учении Спинозы. При этом случае обнаружилось, как основательно в общем был забыт Спиноза и каким чудовищем считался спинозизм. Но так как Якоби своими разговорами о спинозизме неожиданно напомнил о совсем другом содержании философии, то он, хотя только для себя, противопоставил опосредствующему познанию, которое он понимал как голый рассудок, веру, т. е. чисто непосредственную достоверность существования внешних конечных вещей, равно как и достоверность божественного, какую веру в отношении божественного он называл разумом, — и это продолжалось так, пока Кант не дал новый животворный толчок философии, которая заглохла в остальной Европе.

Что касается этого перехода к новейшей немецкой философии, то, как мы уже сказали, Юм и Руссо были ее двумя исходными пунктами. Декарт противопоставляет протяжение мышлению как безусловно с собою единому. Его обвиняют в дуализме, но, в самом деле, он, подобно Спинозе и Лейбницу, упразднил самостоятельность этих двух сторон и полагал их единство, бога, как самое высшее. Но бог как третье есть у него пока что лишь третье, и в дальнейшем бога определяют как того, которому не присуще никакое определение. Вольфовский рассудок, имеющий своим предметом конечное, и вообще его школьная метафизика и *рассудочная наука*, это растекание в наблюдении природы, укрепившись в своей области закономерности, своего конечного знания, обращается против бесконечных и конкретных определений религии, не идет в своей «естественной теологии» дальше абстракций, ибо его областью является определенное. Но теперь появляется совершенно новая точка зрения. Бесконечное переносится в область абстракции или непостижимого. Непостижимая отговорка! В наши дни она считается самой благочестивой, самой правомерной. Но так как третье, единство различий, определяется как некое немыслимое, непознаваемое, то в этом единстве нет мысли, ибо оно выше всякой мысли, бог не есть само мышление. Однако, это единство определено как абсолютно

конкретное, а именно, как единство мышления и бытия. Теперь мы продвинулись так далеко, что знаем: это единство есть нечто такое, что находится всецело в мышлении, принадлежит области сознания, так что объективность мышления, разум, представляется одним и всем. Это предносилось уму французов. Высшее существо, это лишенное определенных, может реять также и над природой или, согласно другим, природа, материя может быть высшим единством; так или иначе, имеется налицо полагание некоего конкретного, которое вместе с тем принадлежит области мышления. Так как человеческая свобода была выставлена французскими философами как нечто безусловно последнее, то они тем самым выставили само мышление как принцип. Принцип свободы не только *находится* в мышлении, но есть *корень* мышления; этот принцип свободы есть также некое внутри себя конкретное, есть, по крайней мере принципиально, в себе конкретное. Так далеко пошло образование (Bildung) вообще и философское образование в частности. Так как доступное познанию теперь поместили всецело в область сознания и свободу духа стали понимать как некое абсолютное, то можно это вместе с тем понимать так, что знание целиком вступило в область конечного. Точку зрения конечного поэтому стали вместе с тем принимать теперь за нечто последнее, до чего мы доходим, бога—за некое потустороннее, находящееся вне мышления; обязанности, права, познание природы конечны. Этим человек создал себе царство истины, вне которого был помещен бог; таким образом, это—царство конечной истины. Форма конечности может быть здесь названа субъективной формой; свобода, жизнь духа, познанная как абсолютная, есть по существу субъективная свобода, — есть в самом деле субъективность мышления. Чем больше человеческий разум постигал себя внутри себя, тем больше он удалялся от бога и расширял поприще конечного. Разум есть одно и все, которое вместе с тем есть совокупность конечных; эта позиция разума есть конечное знание и знание конечного. Так как это конкретное — не метафизические абстракции — установлено, то теперь возникает вопрос, как оно развивается, развертывается внутри самого себя, и, далее, как оно снова доходит до объективности, или, другими словами, как оно снимает свою субъективность, т. е. каким образом можно посредством мышления снова получить бога, который раньше и в начале этого периода признавался единственно истинным. Это нам придется рассмотреть в последнем периоде, а именно, при изложении философии Канта, Фихте и Шеллинга.

НОВЕЙШАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В кантовском, фихтевском и шеллинговском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли, форме, до которой в своем поступательном движении дошел дух за последнее время в Германии; последовательность этих философских учений дает тот путь, который прошло мышление. В движении этой великой эпохи всемирной истории, глубочайшую сущность которой мы постигаем в философии истории, приняли участие лишь два народа, немецкий и французский, как бы они ни были противоположны друг другу, или, пожалуй, именно *потому*, что они противоположны друг другу. Другие народы *внутренне* не приняли никакого участия в ней; они как их правительства, так и народы, участвовали в ней лишь политически. В Германии это начало ворвалось бурей как мысль, дух, понятие, — во Франции же — в действительность; напротив, все то от действительности, что выступило в Германии, представляется насилием внешних обстоятельств и реакцией против последних. Задача же новейшей немецкой философии определяется в том направлении, что она вообще должна теперь сделать своим предметом и постичь само то единство мышления и бытия, которое есть основная идея всей вообще философии, т. е. ухватить сердцевину необходимости, понятие. Кантовская философия указала сначала формальную сторону задачи; окончательным ее выводом является, однако, лишь абстрактная абсолютность разума в самосознании, и как следствие этой философии явилось, с одной стороны, поверхностное и вялое рассуждение, которое не выходит за пределы критичности и отрицательного, а для достижения чего-то положительного держится *фактов сознания и предчувствия*, от мысли же отказывается и возвращается к *чувству*; однако, из нее же возникла, с другой стороны, фихтевская философия, которая понимает сущность самосознания спекулятивно, как конкретную я인ность, но не идет дальше этой субъективной формы абсолютного; шеллинговская философия исходит сначала из этой формы, а затем отбрасывает ее и выставляет идею абсолютного, истинного в себе и для себя.

А. ЯКОБИ

В связи с Кантом мы должны здесь раньше еще сказать кое-что о Якоби; его философия современна философии Канта, и в обоих учениях сказывается выход за пределы воззрений предшествовавшего периода. Выводы, к которым пришли Якоби и Кант, в общем также совпадают; но отчасти исходный пункт, отчасти же ход рассуждений у них различны. Внешний толчок Якоби получил больше от французской философии, с которой он был очень хорошо знаком, и от немецкой метафизики, между тем как исходным пунктом Канта была английская философия, а именно, юмовский скептицизм. Якоби в своем отрицательном отношении, как мы это видим также у Канта, имел в виду и рассматривал больше объективную сторону способа познания, ибо он объявил, что познание по своему *содержанию* неспособно познать абсолютное; истина должна быть конкретной, наличной, но не конечной. Кант не рассматривает содержания, а признает познание субъективным и объявляет его *на этом основании* неспособным познать сущее в себе и для себя. У Канта, таким образом, познание есть лишь познание явлений не потому, что категории лишь *ограничены* и *конечны*, а потому, что они *субъективны*. Напротив, для Якоби главным является не то, что категории только субъективны, а то, что они сами являются *обусловленными*. Это — существенное различие между указанными двумя воззрениями, хотя в своем окончательном выводе они совпадают.

Фридрих Генрих Якоби родился в 1743 г., находился на государственной службе сначала в Берге, а затем в Баварии. В Женеве и Париже он получил свое философское образование; в первом городе он общался с Бонне, а во втором с Дидро. Якоби был человеком благороднейшего характера, глубоко образованным, долго занимавшимся государственными делами. В Дюссельдорфе он занимал государственную должность в департаменте хозяйственно-финансового управления; когда началась французская революция, он был устранен от деятельности. Сделавшись баварским чиновником, он поехал в Мюнхен, в 1804 г. и был там назначен президентом Академии наук; он, однако, сложил с себя эту должность в 1802 г., ибо в наполеоновское время протестанты обвинялись в *демагогии*. Он жил до конца своей жизни в Мюнхене и там же умер в 1819 г. ¹

¹ Изданный Вендтом Grundriss Теннемана, § 406, S. 531; *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 146, S. 317; *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. III.

В 1785 г. Якоби издал «Письма о Спинозе», написанные им в 1783 г.; внешним поводом к ним послужил для него уже вышеуказанный спор с Мендельсоном; Якоби не только в этой книге, но и вообще во всех своих произведениях, философствовал не систематически, а лишь в форме писем. Когда Мендельсон задумал написать биографию Лессинга, Якоби запросил его, знает ли он, что «Лессинг был спинозистом» (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 39 — 40). Мендельсон был очень раздосадован вопросом и это именно вызвало переписку. В ходе спора обнаружилось, что люди, считавшие себя специалистами по философии и обладавшими монополией дружбы с Лессингом, как например, Николай, Мендельсон и т. д., не имели понятия о спинозизме; у них обнаружилось не только плоскость философского понимания, но и невежество. Сам Мендельсон, например, проявил полнейшую неосведомленность во всем, что касалось внешних исторических обстоятельств спинозизма, а уж тем паче в том, что касается внутреннего характера последнего (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 91). Якоби выдает Лессинга за спинозиста и говорит с похвалой о французах; такое серьезное отношение было для этих господ, как гром с ясного неба. Так как они сверх того отличались самодовольством и были скоры на ответ, они были в высшей степени удивлены тем, что Якоби претендует, что он тоже кое-что знает и, притом, о такой *мертвой собаке*, как Спиноза (ср. там же стр. 91). Этот спор и привел к заявлениям, в которых Якоби развил более определенно свои философские воззрения.

Позиция Мендельсона в его споре с Якоби заключалась в том, что он настаивал на познании, полагая, что истина открывается непосредственно мышлением и пониманием, и потому утверждал: «То, чего я не могу мыслить как истинное, не вызывает во мне беспокойства как сомнение. На вопрос, которого я не понимаю, я не могу также и ответить, он для меня как бы и не является вопросом»¹. Это соображение он все снова и снова повторял. Так, например, его доказательство бытия божия заключается именно в необходимости мышления: действительность непременно должна мыслиться и предполагает некое мыслящее или, иначе говоря, возможность действительного находится в мыслящем. «То, что никакое мыслящее существо не представляет себе как возможное, в самом деле невозможно; и то, что никаким мыслящим существом не мыслится как действительное, в самом деле не может быть действительным. Устраните из чего бы то ни было понятие некото-

¹ Jacobis, Briefe über die Lehre des Spinoza (Письма об учении Спинозы, 2-е изд., т. I, стр. 85—86), Werke, Bd. IV, Abt. I, S. 110.

рого существа, мыслящего, что это нечто возможно или действительно, и вы устраните само это нечто». Понятие предмета представляет собою для него, таким образом, сущность. «Никакое конечное существо не может наисовершеннейшим образом мыслить действительность некоторой вещи как действительное, и еще менее оно способно усмотреть возможность и действительность всех существующих вещей. Должно поэтому существовать некоторое мыслящее существо или, иными словами, некоторый интеллект (*Verstand*), мыслящий наисовершеннейшим образом совокупность всех возможностей как возможную и совокупность всех действительностей как действительную, т. е. должен существовать бесконечный интеллект и этот интеллект есть бог». Мы видим здесь, с одной стороны, некоторое единство мышления и бытия и, с другой, абсолютное единство как бесконечный интеллект; первое единство есть самосознание, которое понимается Мендельсоном лишь как конечное. Действительность, бытие имеет свою возможность в мышлении или, иначе говоря, его возможность и есть мышление; здесь нет выхода из возможности к действительности, а возможность остается в действительности у себя.

Позиция Якоби по отношению к этому требованию мышления состоит в том (и это есть, рассматриваемая с одной стороны, его основная философская мысль), что всякий путь доказательства приводит к фатализму, атеизму и спинозизму¹, представляет, следовательно, бога, как нечто выводное, имеющее в чем-то свое основание, ибо понимать нечто означает обнаружить его зависимость. Якоби, стало быть, утверждает, что *опосредствованное знание* состоит в указании причины чего-то, которое в свою очередь имеет некоторое конечное действие и т. д., так что такое *познание* может относиться исключительно лишь к конечному.

Более подробно возражение Якоби гласит следующим образом: «Разум» — позднее, когда он стал различать между разумом и рассудком (об этом ниже), он вместо слова «разум» употреблял «рассудок»² — «всегда может давать лишь условия обусловленного, законы природы, механизм. Мы постигаем некоторую вещь, когда мы можем выводить ее из ее ближайших причин», а не из отдаленных; самой отдаленной, совершенно всеобщей причиной является всегда бог. «Или же» мы познаем вещь, когда мы «усматриваем по порядку ее непосредственные условия. Так, например, мы постигаем круг, когда мы умеем

¹ *Jacobi*, Briefe über die Lehre des Spinoza, IV, Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216),

² *Jacobi's Werke*, Bd. II, S. 7 und weiter, S. 221, Bemerk.

ясно представить себе механизм его возникновения или его физику, постигаем силлогистические формулы, когда мы действительно познали законы, которым подчинен человеческий рассудок в суждении и умозаключении, его физику, его механизм. Поэтому у нас нет понятия о качествах как таковых, а имеем о них лишь созерцания. Даже о нашем существовании у нас есть лишь некоторое *чувство*, но не *понятие*. Понятиями в собственном смысле этого слова мы обладаем лишь о *фигурах*, числах, положении, движении и формах мышления; качества познаны, постигаются нами, когда мы сводим их к ним, когда они объективно уничтожаются». Конечное познание несомненно состоит вообще в том, что указывают относительно чего-то определенного его определенные условия, показывают его, как нечто вызванное к существованию некоторой другой причиной, так что каждое условие есть в свою очередь нечто обусловленное, конечное. Якоби продолжает: «Делом разума является вообще идущее все дальше и дальше связывание, а его спекулятивным делом — связывание согласно познанным законам необходимости, т. е. тождественного. Все, что разум может получить посредством расчленения, связывания, суждения, умозаключения и нового понимания, представляет собою исключительно лишь вещи природы» (т. е. нечто конечное), «и сам разум как ограниченное существо входит в число этих вещей. Вся же природа, совокупность всех обусловленных существ, не может открывать исследующему рассудку больше того, что в ней содержится, а именно, только многообразное существование, изменения, игру форм» (обусловленное), «но никогда не может открывать действительного начала» (мира), «никогда не может открывать реального принципа какого-нибудь объективного существования»¹.

Но Якоби, во-вторых, берет уже и здесь «разум» в более широком смысле и затем говорит: «Если будем понимать под разумом вообще принцип познания, то он есть тот дух, из которого сделана вся живая природа человека; посредством него существует человек: последний есть некая форма, принятая разумом». С этим находится в связи воззрение Якоби на предприятие, ставящее себе целью познать безусловное. «Я беру всего человека и нахожу, что его сознание составлено из двух изначальных представлений, из представления об *обусловленном* и из представления о *безусловном*. Эти два представления неразрывно связаны друг с другом, связаны, однако, так, что представление об

¹ Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419—424 und Bemerk., Werke, Band IV, Abt. 2, S. 149—151.

обусловленном предполагает представление о безусловном и может быть дано лишь в последнем. Мы столь же достоверно знаем о его существовании, как и о нашем собственном обусловленном существовании, и даже следует сказать, что мы более достоверно знаем о его существовании, чем о нашем собственном. Так как наше обусловленное существование покоится на бесконечном числе опосредствований, то тем самым нашим изысканиям открывается необозримое поле, которое мы принуждены обрабатывать уже из-за одного лишь стремления к самосохранению». Но чем-то совершенно другим является стремление познать безусловное независимо от нашей практической цели. Здесь, однако, Якоби делает следующее замечание: «Желать открыть условия безусловного, придумать некоторую возможность для абсолютно необходимого и конструировать последнее для его понимания, — вот это мы предпринимаем, когда мы стараемся изыскать для природы понятное нам, т. е. чисто природное, существование и уяснить себе механизм принципа механизма. Ибо если все, что должно возникнуть и существовать понятным нам образом, непременно возникает и существует обусловленно, то до тех пор, пока мы понимаем, мы остаемся в пределах цепи обусловленных условий; там же, где прекращается эта цепь, мы перестаем понимать, и там прекращается также и сама связь, которую мы называем природой. Таким образом, понятие возможности существования природы было бы понятием абсолютного начала или происхождения природы; это было бы понятием самого безусловного, поскольку последнее есть не находящееся природно в связи, безусловное условие природы. Для того чтобы стало возможным понятие этого безусловного, не находящегося в связи и, следовательно, вне—природного, безусловное должно перестать быть безусловным. Оно само должно получить условия, и абсолютно необходимое должно начать становиться возможным, дабы оно могло быть построено»¹. Но это противоречиво.

Так Якоби переходит отсюда к своему второму основному положению: «безусловное называют сверхъестественным. Так как все, что лежит вне связи обусловленного, естественного, опосредствованного, лежит также вне сферы нашего ясного познания и не может быть понимаемо посредством понятий, то сверхъестественное не может быть воспринято нами никаким другим способом, кроме того, которым оно нам дано, а именно как *факт*. Оно есть! Это сверхъестественное, это суще-

¹ Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 422—426, 427 (S. 151—155).

ство всех существ все народы называют *богом*¹. Бог как всеобщее, истинное здесь берется в определении некоторого вообще духовного, со стороны определения *могущества, премудрости* и т. д. А тот факт, что бог существует, представляет собою у Якоби не нечто истинное в себе и для себя, ибо для познания требуется наличие его объективного в себе-и-для-себя-бытия, но ведь согласно Якоби мы бога не познаем. Что бог самостоятельно существует вне моего сознания, это, значит, есть лишь факт моего сознания; сознание этого факта само положено моим сознанием, субъективное поведение мышления является, стало быть, у Якоби главным моментом. Но имеющееся в нашем сознании сознание бога носит такой характер, что с мыслью о боге непосредственно связано его существование. Бытие сверхъестественного, сверхчувственного, к которому мышление человека о природном и конечном необходимо переходит, для Якоби столь же достоверно, как его собственное существование. Эта достоверность для него тождественна с его самосознанием: сколь несомненно, что я существую, столь же несомненно, что существует бог (Jacobis Werke, B. III, S. 35). Так как он, таким образом, отступает в самосознание, то безусловное существует для нас лишь непосредственным образом; это непосредственное знание Якоби назвал (Werke, B. II, S. 3 — 4) *верой, внутренним откровением* — к нему можно апеллировать в человеке. Согласно Якоби, бог, — абсолютное, безусловное — не может быть доказан. Ибо *доказывать, постигать*, означает изыскивать условия для чего-то, выводить его из условий, но выведенное *абсолютное*, бог, было бы, таким образом, не абсолютным, не безусловным, не богом (Jacobis Werke, B. III, S. 7). Это непосредственное знание о боге является здесь тем пунктом, который установлен в философии Якоби. Но *вера* у Канта и *вера* у Якоби имеют не один и тот же смысл; у Канта вера есть постулат разума, требование разрешить противоречие между миром и добром; у Якоби же она представлена сама по себе как непосредственное добро.

Следует теперь сказать, что все, что со времени Якоби написано о боге такими философами, как Фрис, и теологами, покоится на этом представлении о непосредственном интеллектуальном знании; последнее называют также *откровением*, но в совершенно другом смысле, чем тот, который имеет слово «откровение» в теологическом значении. Откровение как *непосредственное знание* находится в нас самих, между

¹ *Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 426—427 S. 155—156).*

тем как церковь понимает откровение как сообщение, полученное извне¹. Вера в теологическом смысле есть вера в нечто такое, что представляет собою некое, данное через учение. Таким образом, это как бы обман, если здесь говорят о вере и *откровении* и представляют дело так, как будто здесь идет речь о вере и откровении в теологическом смысле, так как ведь здесь якобы философский смысл является совершенно другим, какой бы благочестивый вид ни принимали употребляющие это выражение. Такова точка зрения Якоби, и что бы ни говорили против этого философы и теологи, все же приходится признать, что она была принята очень благосклонно и нашла очень широкое распространение. Мы нигде не находим ничего другого, кроме как мыслей Якоби, причем *непосредственное знание* противопоставляется философскому познанию, разуму, а затем начинают говорить о *разуме*, *философии* и т. д., как слепой о цветах. Все соглашались с тем, что никто не может изготовить башмаки, если он не сапожник, хотя перед всяким человеком мерка, нога и у него, кроме того, есть руки. Относительно же философии сторонники *непосредственного знания* придерживаются мнения, что каждый, без всякой подготовки, является философом, может отрицать, критиковать, как ему на ум придет, имеет готовый ответ на философские вопросы.

Под «разумом», однако, только с одной стороны понимают опосредствованное познание, а с другой стороны под ним понимают как раз само интеллектуальное созерцание, говорящее о фактах (см. выше, с. 407). В этом есть нечто правильное в том отношении, что *разум* есть знание и откровение в себе и для себя сущей истины, между тем как *рассудок* есть откровение конечного (Jacobi's Werke, B. II, S. 8—14, 101). «Мы настаивали на том, что следует принимать существование в человеке различных способностей восприятия, одну способность восприятия посредством видимых и осязаемых, следовательно, телесных орудий восприятия, и другую способность восприятия посредством невидимого, никак недоступного внешним чувствам органа, о существовании которого нам дают знать только *чувствования*. Этот орган, этот духовный глаз для восприятия духовных предметов, люди называли вообще *разумом*. Против человека, которого чистые чувствования прекрасного и доброго, восхищения и любви, уважения и благоговения не убеждают, что он в этих чувствованиях и вместе с ними воспринимает нечто независимо от них существующее, недостижимое для внешних чувств и направленного исключительно только на их созерцание

¹ Ср. Jacobi's Werke, B. III, S. 277.

рассудка — против такого человека нельзя спорить» (Jacobis Werké, В. II, S. 71—76). Но затем Якоби и под *верой* понимает опять-таки все, что обладает для меня непосредственным бытием: «Через посредство веры мы знаем, что мы обладаем телом; мы усматриваем (*wir werden gewahrt*) другие действительные вещи, и притом с такой же достоверностью, с какой мы усматриваем нас самих. Мы получаем посредством свойств, существование которых мы принимаем, все представления, и нет другого пути реального познания, ибо когда разум порождает предметы, то это — пустые химеры. Мы, таким образом, обладаем откровением природы»¹. Таким образом, выражение «*вера*», обладавшее в религии великой ценностью, употребляется Якоби для обозначения всякого рода другого содержания; это самая распространенная точка зрения нашего времени.

Якоби *противопоставляет* здесь *веру мышлению*. Сравним их между собою, чтобы убедиться, действительно ли они так неизмеримо различны, как полагают те, которые противопоставляют их друг другу. С одной стороны, для *веры* абсолютная сущность непосредственна; верующее сознание непосредственно чувствует себя единым с нею. Мышление мыслит абсолютную сущность, она есть для него абсолютное мышление, абсолютный рассудок, чистое мышление, а это означает, что оно столь же непосредственно есть само оно. С другой стороны, для веры непосредственность абсолютной сущности имеет вместе с тем значение некоего бытия: она есть, и она есть некое другое, чем «я». И точно так же и для мыслящего; она есть для него абсолютное бытие, действительное в самом себе, и другое, чем самосознание или мышление как конечный рассудок, как его обычно называют. Отчего же *вера* и *мышление* не понимают друг друга, почему они не узнают себя друг в друге? Во-первых, вера не сознает, что она есть *мышление*, так как она полагает абсолютное сознание единым с собою как с самосознанием, и внутри себя знает непосредственно об этом абсолютном сознании. Но она ведь высказывает это простое единство; оно только есть в ее сознании как непосредственность в смысле бытия, есть некое единство ее бессознательной субстанции. Во-вторых, в мышлении содержится для-себя-бытие; последнему вера противопоставляет указанную непосредственность бытия. Мышление же, напротив, обладает непосредственным как абсолютной возможностью, как абсолютно мыслимым; непосредственность, с которой мыслимое находится в нем, есть, следовательно, не в определенности бытия, жизни. На острие этой

¹ *Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza*, S. 216—217 (S. 211).

абстракции они противостоят друг другу, как противостоят друг другу *просвещение*, видящее в абсолютной сущности некое потустороннее самосознание, и *материализм*, считающий ее наличной материей: там — в вере и мышлении — как положительное бытие или мышление, здесь — как отрицательное самосознание, которое либо определено лишь как отрицательное, либо определено вместе с тем как сущее для самосознания. Таким образом, вера и мышление суть оба *знание*. Совершенно всеобщее знание мы называем *мышлением*, особенное знание мы называем *созерцанием*, а внесение внешних определений мы называем *рассудком*. Всеобщим в человеке является мышление, но в мышление входит, например, также и религиозное чувство. Животное не обладает последним, ибо оно не обладает человеческим *чувством*. Поскольку это чувство религиозно, оно есть чувство мыслящего, и определение этого чувства есть не определение некоторого природного влечения и т. д., а всеобщее определение. Бог, следовательно, хотя его лишь чувствуют и в него лишь верят, есть все же всеобщее, берется совершенно абстрактно, — даже в своей личности он есть абсолютно всеобщая личность.

Подобно тому как мышление и вера, таким образом, едины *суть*, так дело обстоит и с противоположностью опосредствованного и непосредственного знания. Главным образом нужно иметь в виду, что открывающееся нам в непосредственном знании есть всеобщее. Не абстрактно непосредственное знание есть природное, чувственное знание; непосредственный человек не знает всеобщего в своем *природном* поведении, в своем вожелении. Дети, эскимосы и т. д. ничего не знают о боге; или же то, что природный человек знает о нем, не таково, каковым оно должно быть. Так, например, египтяне непосредственно знали, что бог есть бык, кошка, а индусы еще и поныне знают много подобного. Напротив, если человек дошел до того, чтобы знать о боге, как о том, что есть только предмет духа, т. е. духовное, то легко усмотреть, что это знание, которое якобы *непосредственно*, по существу есть результат, *опосредствованный* лишь учением и длительной, непрерывной культурой. Только *посредством* воспарения над природным человек вообще приходит к сознанию высшего, к знанию всеобщего; тогда он, правда, *знает* непосредственно, но пришел он к этому лишь *через опосредствование*. Таким образом, я мыслю и знаю о всеобщем *непосредственно*, но именно это мышление есть процесс в самом себе, есть движение и жизнь. Всякая жизнь есть процесс внутри самой себя, опосредственно — тем паче такова духовная жизнь, ибо она состоит в переходе от одного к другому, а именно, от чисто природного и чув-

ственного к духовному. Таким образом, незнание того факта, что *всеобщее* не находится в *непосредственном знании*, а есть результат культуры, воспитания, откровения человеческого рода, — незнание этого факта показывает недостаток простейшего размышления. Если признавать значимость *непосредственного знания*, то выйдет, что каждый имеет дело лишь с собою: один знает одно, другой знает другое; все тогда оправдывается и находит одобрение, даже самое дурное, самое иррелигиозное и т. д. Эта противоположность между *непосредственностью* и *опосредствованностью* представляет, таким образом, весьма скудное и совершенно бессодержательное определение. Крайне плоско считать нечто такое истинной противоположностью, и лишь сухой до последней степени рассудок полагает, что некая *непосредственность* может быть чем-то само по себе существующим, без *опосредствования внутри себя*. Если бы определение философии свелось к этому, то оно было бы очень скудно; эти определения суть лишь формы, ни одна из которых не истинна сама по себе. Самая низкая форма, до которой упала философия у Якоби, а именно, его понимание *непосредственного* как абсолютного, показывает отсутствие всякой критики, всякой логики. Кантовская философия представляет собою *критическую философию*, но мы забыли один из ее выводов, забыли, что нельзя составить бесконечное с помощью конечных категорий (а *непосредственность* есть такая категория). Что же касается этой противоположности более определенно, то нужно сказать, что всякое знание может быть *непосредственным*, но всякое непосредственное знание также и *опосредствованно внутри себя*. Это мы знаем в нашем сознании и можем в этом убедиться на примере самых общих явлений. Я знаю, например, непосредственно об Америке, и однако, это знание весьма и весьма опосредствовано. Если я нахожусь в Америке и вижу американскую землю, то я должен был сначала поехать туда, Колумб должен был сначала открыть ее, должны были быть построены корабли и т. д. Все эти изобретения для этого необходимы. То, что мы теперь знаем *непосредственно*, есть, следовательно, результат бесконечно многочисленных *опосредствований*. Как только увижу прямоугольный треугольник, я уже знаю, что сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы; я это знаю *непосредственно*, и, однако, я это узнал лишь благодаря учению и меня убеждает в этом *опосредствование* доказательства. Непосредственное знание, таким образом, всегда опосредствовано; и философия только и делает, что заставляет осознать это, — только и делает, что обнаруживает опосредствование, которое по существу уже содержится в предмете ее рассмотрения, например, в религии и т. д.

Благодаря высказываемому ею положению: «Дальше, чем до *чувствования бога*, мысль не может вообще пойти» философия Якоби была принята *utiliter* (по соображениям пользы); с нею вообще чувствовали себя легче, чем с философией Канта. Но познание есть нечто совершенно другого рода, чем то, что Якоби называет этим именем; против конечного познания его аргументация совершенно верна. Но непосредственное знание не есть познание, постижение, ибо для последнего требуется, чтобы содержание было определено *внутри себя*, т. е. требуется, чтобы оно понималось как *конкретное*. В непосредственном же знании дело обстоит так, что мы знаем о боге лишь одно, лишь то, что он существует. Ибо если бы для нас существовали определения бога, то мы, согласно Якоби, должны были бы понимать их как нечто конечное, и также и познание их было бы опять-таки лишь поступательным движением от конечного к конечному. Остается, таким образом, лишь неопределенное представление о боге, некое, «надо мною», некое лишенное определений потустороннее. Таким образом, у Якоби получается то же самое, что у представителей просвещения; *высшее существо* является последним словом, как во французской философии и у Канта, — здесь только прибавляется мнение, будто это бессодержательное представление есть высшая философия. Но если в каждой точке зрения есть одна сторона, в которой она оправдана, то и здесь это верно: в положении, гласящем, что человек непосредственно знает о боге, всегда будет содержаться то великое, что оно представляет собою признание свободы человеческого духа; в последней — источник знания о боге, и всякий носящий внешний характер авторитет снят в этом принципе. Тем самым завоеван принцип свободы человеческого духа, но только *принцип* этой свободы, и величие нашей эпохи заключается в том, что в ней признана свобода, — своеобразие духа, согласно которому он есть *внутри себя у себя*, признано, что он внутри себя обладает этим сознанием. Это сознание, однако, лишь абстрактно, ибо дальнейший шаг состоит в том, что принцип свободы снова очищается и достигает своей истинной объективности, и, таким образом, не все, что мне приходит в голову, что всплывает во мне, признается *истинным* только потому, что оно *откровено* во мне. Но лишь через мысль, совлекающую с себя особенное, случайное, принцип получает ту объективность, которая независима от голой субъективности и есть в себе и для себя, однако, лишь так, что уважение к человеческому духу не нарушается. Собственный дух должен свидетельствовать духу, что бог есть дух, содержание должно быть истинным содержанием; но это можно констатировать не благодаря тому, что оно *мне* откровено, но благодаря

уверениям. Такова изложенная нами точка зрения, и мы, таким образом, видели как ее недостаточность, так и величие принципа, заключенного в ней.

В. КАНТ

Кантовская философия, которую мы должны рассмотреть подробнее, появилась одновременно с философией Якоби. В то время как Картезий видел достоверность в единстве мышления и бытия, перед нами теперь выступает сознание мышления в его субъективности, т. е. мышление, *во-первых*, как определенность, противопоставляемая объективности, и, *во-вторых*, как конечность и движение в рамках конечных определений. Абстрактное мышление как собственное убеждение является здесь прочным пунктом; наполняет его содержанием опыт; но средством для опыта служит опять-таки формальное мышление и умозаключение. Кант возвращается к точке зрения Сократа; мы видим у него свободу субъекта, как у стоиков, но задача, что касается содержания, поставлена теперь более высокая. Теперь требуют, чтобы мышление бесконечно определялось к конкретному, наполнялось правилом совершенства, т. е. ставится требование, чтобы само содержание было идеей как единство понятия и реальности. У Якоби, *во-первых*, мышление, доказательство не выходит за пределы конечного, обусловленного; *во-вторых*, даже там, где бог является *метафизическим предметом*, доказательство служит, согласно ему, скорее к тому, чтобы сделать бога *конечным, обусловленным*; *в-третьих*, безусловное, которое ведь непосредственно достоверно, существует лишь в вере, есть нечто субъективно прочное, но *непознаваемое*, т. е. некое *неопределенное, неопределимое* и, следовательно, *бесплодное*. Точка же зрения кантовской философии состоит, напротив, в том, что, *во-первых*, мышление с помощью своего рассуждения дошло до того, чтобы понимать себя внутри самого себя не как случайное, а как абсолютно окончательное. В конечном в связи с ним поднимается некая абсолютная точка зрения, представляющая собою промежуточный член, связующее звено между конечным и тем, что ведет выше, к бесконечному. Мышление постигло себя всем во всем, абсолютно решающим; для убеждения его ничто внешнее не является авторитетом, а всякий авторитет может получить признание лишь через мышление. Но это определяющее себя внутри самого себя конкретное мышление понималось Кантом, *во-вторых*, как нечто субъективное, и этот аспект субъективности есть та форма, которая была преимущественно господствующей в воззрении Якоби; другой же аспект, конкретность мышления, Якоби, напротив, больше остав-

лял в стороне. Обе точки зрения остаются *философиями субъективности*; так как мышление *субъективно*, то ему отказывают в способности познавать в себе и для себя сущее. Согласно Канту *бога*, с одной стороны, нельзя найти *в опыте*, ни во внешнем (как сказал Лаланд, что он искал во всем небе и не нашел там бога), ни во внутреннем опыте; мистики, мечтатели могут, разумеется, опытно узнавать внутри себя всякую всячину и между прочим также и бога, т. е. бесконечное. С другой стороны, Кант умозаключает к существованию *бога*, который есть для него объяснительная гипотеза, *постулат практического разума*; но что касается этой стороны, то другой французский астроном ответил императору Наполеону: «*je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse là*» («я не нуждался в этой гипотезе»). Истинным в кантовской философии является, согласно этому, признание свободы. Уже Руссо выдвинул свободу как абсолютное. У Канта мы находим тот же самый принцип, только больше с теоретической стороны. Французы берут этот принцип со стороны воли, ибо их поговорка гласит: «*il a la tête pres du bonnet*» («у него сказано сделано»; буквально: «у него голова близко от шапки»). Франция обладает чувством действительности, стремлением справиться с затруднением; так как во Франции непосредственное представление переходит в действие, люди здесь обратились к действительности практически. Но хотя свобода конкретна внутри себя, она, однако, будучи там неразвитой, была обращена к действительности в ее абстрактности, а выдвигать в области действительности абстракции, значит разрушать эту действительность; фанатизм свободы, переданный в руки народа, стал страшен. В Германии заинтересовал, привлек на свою сторону сознание тот же самый принцип, но он получил лишь теоретическое развитие; *у нас* гуляют всякого рода беспокойные мысли — *в голове и на голове*; однако, при этом немецкая голова чаще всего оставляет спокойно ночной колпак на себе и оперирует лишь в своих пределах.

Иммануил Кант родился в Кенигсберге в 1724 г., изучал там сначала теологию, выступил в 1755 г. академическим преподавателем, сделался в 1770 г. профессором логики и умер в Кенигсберге в 1804 г. без малого 80 лет (Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt, § 380, S. 465 — 466), не выехав ни разу за пределы своего родного города.

Мы видели раньше, что в то время, как у Вольфа мышление как мышление есть лишь положительное, равное самому себе, и так и понимает себя, во Франции приобретает огромную силу отрицательное, находящееся в движении мышление, абсолютное понятие, а в лице просве-

щения переходит также и в Германию, принимая там вид учения, согласно которому всякое существование, всякое делание и неделание должно быть чем-то *полезным*, т. е. как раз *в себе* должно быть отброшено, и все должно существовать лишь *для чего-то другого*; и тем, для чего все должно существовать, является человек, самосознание, но человек, понимаемый как все люди, люди вообще. Кантовская философия есть сознание этой практики в абстрактной форме. Мы видим, следовательно, что в ее лице выступает в Германии само себя мыслящее, погружающееся в себя абсолютное понятие, так что всякая сущность входит в круг самосознания, а идеализм, требующий для самосознания всех моментов «в себе», пока что еще остается обремененным некоей противоположностью, так как он это «в себе» еще отличает от себя. Или, иными словами, кантовская философия, хотя и приводит сущность обратно в самосознание, не может, однако, ни сообщить реальность этой сущности самосознания или этому чистому самосознанию, ни обнаружить бытие в ней; она понимает простое мышление, как имеющее различие в самом себе, но еще не постигает, что всякая реальность состоит только в этом различии. Она не умеет справиться с единичностью самосознания, овладеть ею; она очень хорошо *описывает* разум, но делает это бессмысленным, эмпирическим способом, который снова сам себя лишает своей истины. Кантовская философия представляет собою с теоретической стороны сделанное методическое разъяснение, а именно, разъяснение того положения, что нам недоступно знать ничего истинного, а можем знать лишь явления; она вводит знание в сознание и самосознание, но, стоя на вышеуказанной точке зрения, неуклонно сохраняет за ним характер субъективного и конечного познания. Таким образом, хотя она уже прикасается к бесконечной идее, высказывает ее формальные определения и приходит к тому, чтобы конкретно требовать ее, она, однако, снова отбрасывает эту идею, не признает ее истиной, а превращает ее в нечто исключительно субъективное, потому что она раз навсегда приняла в качестве окончательной, неподвижной точки зрения конечное познание. Эта философия положила конец рассудочной метафизике как некоторому объективному догматизму, но в действительности лишь переделала последнюю в некоторый субъективный догматизм, т. е. в сознание, в котором остаются существовать те же самые конечные рассудочные определения, и отказалась ставить вопрос о том, что именно истинно в себе и для себя. Ее изучение затрудняется пространностью и обстоятельностью изложения и ее своеобразной терминологией. Однако, эта пространность представляет также и ту выгоду, что так как Кант часто

повторяет одно и то же, то основные положения хорошо запоминаются, и их не легко упустить из виду.

Мы будем следовать ходу мысли Канта. Кантовская философия стоит, во-первых, в непосредственной связи с приведенными нами выше юмовскими положениями. А именно, общий смысл кантовской философии состоит в том, что она заранее соглашается, что такие определения, как *всеобщность* и *необходимость*, не встречаются в *восприятии*, как это уже показал Юм в своем возражении Локку. Но в то время, как Юм отрицает вообще всеобщность и необходимость категорий, а Якоби недоволен ими за их конечный характер, Кант отрицает лишь их *объективность*, понимаемую в том смысле, будто они *существуют* в самых внешних вещах, хотя он утверждает, что они объективны в смысле всеобщности и необходимости, как это показывает пример математики и естествознания¹. Кант, следовательно, не отрицает того факта, что мы *требуем* всеобщности и необходимости, которые и составляют *объективность*. Но если всеобщность и необходимость не существуют, не находятся во внешних вещах, то возникает вопрос: где нам найти их? В ответ Кант, противно Юму, говорит: они необходимо должны быть *априорными*, т. е. содержатся в самом разуме, в мышлении как самосознательном разуме; их источником служит субъект, «я» в моем самосознании². Таково простое основное положение кантовской философии.

Кантовская философия, во-вторых, носит также название критической философии, так как она, говорит Кант, ставит себе целью быть критикой способности познания; а именно, прежде, чем приступить к познанию, нужно исследовать способность познания. Это показалось здравому смыслу приемлемым и было для него находкой. Познание представляют себе при этом как некоторое орудие, как тот способ, которым мы намерены *овладеть* истиной; прежде, следовательно, чем мы получим возможность приступить к самой истине, мы должны познать природу, характер деятельности самого того орудия, с помощью которого она получается. Нужно посмотреть, способно ли оно давать то, что мы от него ожидаем, — способно ли оно охватывать; нужно знать, что именно оно изменяет в предмете, чтобы не смешивать этих изменений с определениями самого предмета³. Выходит так, будто можно пуститься на истину с копьями и дрекольями; кроме того, здесь

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 6-е изд., Лейпциг 1818, стр. 4, 11, 13, 93.

² Ibid., стр. 3—15.

³ Ibid., S. XVIII—XIX, Cp. Locke B. 1, Buch I, Cap. 7.

ставится требование: познай способность познания до того, как ты познаешь. Ибо исследовать способность познания означает познать ее; но нельзя понять, каким образом думают познать истину, не познавая при этом, познать истину до истины. Это похоже на анекдот, который рассказывают о схоластике, не желавшем войти в воду раньше, чем он научится плавать. Но так как само исследование способности познания есть познание, оно у Канта не может прийти к тому, к чему оно хочет прийти, потому что само оно есть это последнее, — не может прийти к себе, потому что оно у себя. С ним, таким образом, происходит то, что произошло с иудеями, среди которых ходил дух, а они его не заметили. И все же Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание.

Эта критика познания касается, с одной стороны, локковского эмпирического познания, утверждающего, что оно якобы основывается на опыте, и, с другой стороны, более метафизицирующего способа рассуждения вольфовского и вообще немецкого философствования, которое тоже принимает такой оборот, что оно трактует свой предмет больше в эмпирической манере, причем эта манера изображалась как способ рассуждения, все же отмежевывающийся от чисто эмпирического способа рассуждения, так как главная деятельность этого способа философствования состояла в том, чтобы в основание таких определений мысли, как, например, *возможность*, *действительность*, *бог* и т. д., класть определения рассудка, рассуждать с их помощью. Кантовская философия направлена ближайшим образом против обеих точек зрения. Определений вольфовской метафизики Кант лишает их предметного значения и показывает, что мы должны их приписывать единственно только субъективному мышлению. Одновременно с ним высказался против этой метафизики также и Якоби, но так как исходным пунктом для последнего служили главным образом французы и англичане, то его точка зрения была другая; он именно придерживался того взгляда, что наше конечное мышление умеет полагать только конечные определения и способно рассматривать бога, дух, только согласно конечным отношениям. В практической области господствовало тогда так называемое учение о счастье, так как понятие человека и характер реализации им этого понятия в морали понимались тогда как удовлетворение его влечений. И против этого понимания Кант совершенно правильно показал, что это есть *гетерономия*, а не автономия разума, определяемость *природой*, и, следовательно, определение, в котором нет *свободы*. Но так как кантовский принцип разума был формальным, и его преемники, исходя из разума,

не могли ничего успеть, причем, однако, мораль должна была получить какое-то содержание, то Фрис и другие снова делаются *учителями счастья*, однако, остерегаются дать себе это название.

Что касается, *в-третьих*, отношения категорий к материалу, данному опытом, то, согласно Канту, в субъективных определениях мышления, например, в определениях *причины и действия*, уже само по себе заложена способность привести в связь различия указанной материи. Кант называет поэтому мышление синтетической деятельностью, и он ставит вопрос своей философии также и следующим образом: «как возможны синтетические суждения *a priori*?»¹. *Суждением* называется соединение определений мысли как, например, подлежащего и сказуемого. Синтетические суждения *a priori* суть не что иное, как *связь противоположного через само себя* или, иными словами, абсолютное понятие, т. е. *соотношения различных определений*, данных не посредством опыта, а посредством мысли, как, например, *причина и действие* и т. д. Пространство и время суть также нечто связующее; они поэтому суть также *a priori*, т. е. находятся в самосознании. Показав, что мышление обладает синтетическими суждениями *a priori*, суждениями, не почерпнутыми из опыта, Кант тем самым показывает, что мышление *конкретно внутри себя*. Идея, заключающаяся в этом — великая, но она, с другой стороны, снова получает совершенно обыденный смысл, ибо само развитие этого положения остается в рамках совершенно примитивных, эмпирических воззрений и всего менее может притязать на научность своей формы. Мы находим в изложении отсутствие философской абстракции и, выражаясь простейшим образом, не говоря при этом ни слова больше о варварской терминологии, мы должны сказать, что Кант остается замкнутым в пределах *психологического* воззрения и *эмпирической* манеры.

Чтобы указать лишь один образчик его варварских выражений, скажем, что Кант называет («Kritik der reinen Vernunft», стр. 19) поэтому свою философию *трансцендентальной*, т. е. системой принципов чистого разума, обнаруживающих всеобщее и необходимое в самосознательном рассудке, не занимаясь предметами и не исследуя, что такое всеобщность и необходимость; это было бы *трансцендентным*. Согласно этому, следует строго различать между *трансцендентальным* и *трансцендентным*. Трансцендентной является та математика, в которой преимущественно пользуются определением бесконечного. В этой сфере математики говорят, например, что круг состоит из бес-

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 8—9, 15, 75—77.

конечно многих прямых линий, периферия изображается как прямая, а так как кривую представляют нам в этом отделе математики как прямую, то это превосходит возможности геометрического определения, является, следовательно, *трансцендентным*. Напротив, трансцендентальную философию Кант определяет следующим образом: она не есть философия, выходящая посредством категорий за пределы своей сферы, а она обнаруживает в субъективном мышлении, в сознании, источники того, что может стать *трансцендентным*. *Трансцендентным* мышление было бы, следовательно, в том случае, если бы определения *всеобщности, причины и действия* высказывались об объекте, ибо тем самым мы преступили бы пределы субъективного, перешли бы в другую область. На это мы, согласно выводу трансцендентальной философии, не имеем права, и не имеем права на это уже в самом начале исследования, так как мы рассматриваем мышление лишь в его пределах. Мы, следовательно, не собираемся рассматривать определения в их объективном смысле, а лишь поскольку мышление есть источник таких синтетических соотношений; *необходимое* и *всеобщее* означает, следовательно, у Канта то, что заключено в человеческой способности познания. Но от этой человеческой способности познания Кант еще отличает «в себе», *вещь в себе*, так что указанные всеобщность и необходимость все же суть вместе с тем только некоторое субъективное условие познания и разум со своей всеобщностью и необходимостью не доходит до познания истины¹. Ибо он в качестве субъективности нуждается для познания в созерцании и опыте, в эмпирически данной материи; это, как Кант их называет, его *составные части*; одной *составной частью* он обладает в самом себе, но другая есть эмпирически данная². Если разум хочет быть самостоятельным, хочет черпать истину в себе самом и из самого себя, он становится *трансцендентным*, он *перелетает за пределы* опыта, потому что ему недостает другой составной части, и он порождает тогда голые домыслы. Разум поэтому не *конститутивен*, а *регулятивен* в процессе познания; он есть единство и правило для чувственного многообразия. Но это единство, взятое само по себе, есть то безусловное, которое, выходя за пределы опыта, только впадает в противоречия. *Лишь в практической области* разум *конститутивен*. Критика разума ставит себе, следовательно, задачей познание не предметов, а познания и его принципов, его границ и объема, дабы он не стал *перелетающим за пределы*. Таково в

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, стр. 255—256.

² Ibid., S. 107

самом общем виде учение Канта, а теперь мы изложим его подробнее, рассмотрим все его отдельные части.

Кант излагает свое учение в следующем порядке: сначала он рассматривает теоретический разум, познание, относящееся к внешним предметам. Затем он, во-вторых, исследует волю как самоосуществление, и, наконец, в-третьих, силу суждения; третья часть есть собственно подлинное рассмотрение единства всеобщего и единичного; как далеко он подвинулся на этом пути, — это мы также увидим в ходе нашего изложения. Но главным является критика способности познания.

1. Что касается, во-первых, теоретической философии, то Кант в «Критике чистого разума» приступает к делу психологически, т. е. исторически, описывает главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, вторую — рассудок, третьей — разум. Эти способности просто перечисляются им, получаются им совершенно эмпирически: он не развивает их из понятия и не переходит с необходимостью от одной к другой.

а) Начальным членом этого *трансцендентального* служит априорное в чувственности, формы чувственности. Обсуждение этой способности Кант называет *трансцендентальной эстетикой*. Теперь мы называем эстетикой знание прекрасного; здесь же она — учение о созерцании со стороны его всеобщности, т. е. со стороны того в нем, что принадлежит к субъекту как таковому. *Созерцание*, говорит Кант, есть познание данного нам через чувственность предмета, *чувственность* же есть способность подвергаться воздействию представлений как внешних. В *созерцании* имеется, согласно Канту, всякого рода содержание, причем он сначала проводит различие между *внешними* ощущениями, как, например, красное, цвет, твердое, и *внутренними* ощущениями, как, например, справедливое, гнев, любовь, страх, приятное, религиозное и т. д. Такое содержание, говорит он, представляет собою одну составную часть и принадлежит области чувства. Все это есть нечто субъективное и притом исключительно субъективное. Но в этом чувственном содержится также некое всеобщее чувственное, которое как таковое не принадлежит области ощущений, поскольку ощущение определяется непосредственно; это другое при такой материи есть определение *пространства* и *времени*, которые сами по себе пусты. Их наполнение составляет вышеуказанная материя: цветное, мягкое, твердое и т. д. составляет наполнение пространства, между тем как определяющим для времени служит та же материя, коль скоро она есть преходящая, или же другая материя, преимущественно внутрен-

ние чувства. Пространство и время суть, таким образом, *чистые*, т. е. абстрактные созерцания, в которые мы помещаем содержание отдельных ощущений вне нас; мы их помещаем либо во время, как текущие друг за другом моменты, либо в пространство, как раздельное рядоположное. Здесь, следовательно, появляется разделение *субъективного* и *объективного*, ибо, изолируя *рядоположность* и *последовательность* (das Neben und Nach), мы получаем пространство и время. Выбрасывание содержания есть дело априорной чувственности; это чистое созерцание есть *формы чувственности*¹. Теперь, правда, все называется *созерцанием*; даже мышление, сознание; бог, который ведь принадлежит лишь области мысли, постигается, как утверждают теперь, созерцанием, так называемым *непосредственным сознанием*.

Более определенно Кант замечает об этом следующее: «Пространство не есть *эмпирическое понятие*, абстрагированное от внешнего опыта». Но ведь и вообще понятие не есть что-либо *эмпирическое*; Кант постоянно выражается в таких варварских формах: «Ибо для того, чтобы относить мои ощущения к чему-то вне меня, я должен уже предполагать пространство». О времени Кант говорит сходным образом: «Для того, чтобы мы представляли себе нечто внешнее в различных местах или в различное время, должно уже предшествовать представление пространства и времени, или, иначе говоря, оно не может быть заимствовано из опыта, а опыт делается возможным лишь благодаря этому предпосылаемому представлению». Т. е. время и пространство, которые могут казаться объективными, ибо их частное наполнение уж во всяком случае принадлежит области субъективных чувств, в самом деле не суть «ничего эмпирического», а сознание имеет до того в самом себе пространство и время.

2. «Пространство есть необходимое представление, лежащее в основании всех внешних созерцаний. Пространство и время суть представления *a priori*, так как нельзя представить себе вещей без пространства и времени. Время необходимо лежит в основании всех явлений». Как априорные, пространство и время всеобщи и необходимы, а именно, мы находим, что это так; но из этого не следует, что они до того должны существовать *как представления*, этот вывод не вытекает из их априорности. Они, правда, лежат в основании, но лежат в основании также как некое *внешнее* всеобщее. Однако, Кант представляет себе дело приблизительно следующим образом: существуют вне нас *вещи в себе*, но без времени и *пространства*, а затем приходит сознание; оно имеет

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 25—27.

до того внутри себя пространство и время как возможность опыта, подобно тому, как мы для того, чтобы есть, обладаем ртом, зубами и т. д. как *условиями еды*. Вещи, которые мы едим, *не* обладают зубами и ртом, и нечто подобное тому, что процесс еды делает с вещами, делает с ними также пространство и время; подобно тому, как в процессе еды вещи кладутся между ртом и зубами, так и сознание облекает вещи в пространство и время.

3. «Пространство и время не суть всеобщие понятия отношений вещей, а суть чистые созерцания, ибо пространство можно представить себе только как единое пространство, оно не имеет составных частей». Так же обстоит дело и со временем. Абстрактное представление, например, *дерева*, есть в своей действительности множество единичных, раздельных *деревьев*; *пространства* же не суть такие особые пространства и даже не суть части, а пространство остается единой непосредственной непрерывностью и потому простым единством. Восприятие всегда имеет перед собою только нечто единичное; пространство же и время суть всегда лишь единое и потому суть *a priori*. Но можно возразить Канту: по своей природе пространство и время несомненно суть некое абстрактно всеобщее; но ведь точно так же существует только *один синий цвет*.

4. «Всякое понятие, содержит, правда, бесконечное множество представлений под собою, но не в себе; однако, как раз последнее имеет место относительно пространства и времени; они суть поэтому созерцания, а не понятия»¹. Пространство и время не суть *определения мысли*, в особенности в том случае, когда при этом у нас нет никаких мыслей, но они все же суть понятия, как только мы о них имеем понятие.

Трансцендентальное разъяснение высказывает еще, кроме того, мысль, что представление о пространстве и времени содержит в себе синтетические положения *a priori*, связанные с сознанием их необходимости. Таковыми синтетическими положениями служит положение, что пространство имеет три измерения или дефиниция прямой линии, согласно которой она есть кратчайшее расстояние между двумя точками; таково же и положение, что $7 + 5 = 12$ ². Однако, все эти положения весьма и весьма аналитичны. Между тем, по мнению Канта, такие положения, во-первых, не проистекают из *опыта*, или, как можно лучше выразиться, не суть некое единичное, случайное восприятие; это пра-

¹ *Ibid.* S. 29—30, 34—36.

² *Ibid.* S. 30, 31, 41; 12—13, 150.

вильно, эти положения *всеобщи и необходимы*. Во-вторых, мы получаем их, как утверждает Кант, из *чистого созерцания*, а не посредством *рассудка* или *понятия*. Кант не сводит вместе эти два утверждения; однако, это сведение вытекает из того, что такие положения именно в созерцании непосредственно достоверны. Если после этого Кант, говорит («Kritik der reinen Vernunft», S. 49), что мы обладаем некоторыми ощущениями, составляющими ту «подлинную материю», которою *мы* внешне и внутренне *наполняем* нашу душу, «и душа имеет в ней же самой в лице пространства и времени» формальное условие того способа, «каким мы их» (вышеуказанные разные ощущения) «помещаем в душе», то невольно хочется задать вопрос, каким образом *душа* приходит к тому, чтобы обладать именно этими формами? Но кантовской философии вовсе не приходит на ум поставить вопрос, в чем именно состоит природа времени и пространства. Вопрос, «что *такое пространство и время* в себе», не равнозначен для нее вопросу: каково их понятие? а лишь означает: суть ли они внешние *вещи* или нечто, находящееся в душе?

в) Вторая способность, рассудок, есть нечто совершенно другое, чем чувственность; последняя есть *рецептивность*, между тем как Кант называет вообще мышление *спонтанностью*, пользуясь выражением, заимствованным из лейбницевской философии. Рассудок есть деятельное мышление, само «я»; он «есть способность мыслить предмет чувственного созерцания». Но он обладает лишь мыслями без реального содержания. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы». Рассудок, следовательно, получает от чувственности материю, как *эмпирическую*, так и *априорную* материю, пространство и время, и он мыслит эту материю, но его мысли суть нечто совершенно другое, чем эта материя. Или, иными словами, он есть способность совершенно особого рода, и лишь в том случае, когда происходит и то и другое, когда чувственность доставляет материю, а рассудок соединил с нею свои мысли, получается познание¹. Мысли рассудка как такового суть, следовательно, *ограниченные мысли*, мысли о конечном.

И вот логика как *трансцендентальная логика* устанавливает также, каковы те понятия, которые рассудок имеет в самом себе и «посредством которых он мыслит предметы вполне а priori». Мысли обладают формой, состоящей в том, что они суть синтезирующая функция, приводящая многообразие к единству. Этим единством служит «я», *трансцендентальная апперцепция*, чистое апперцепирование самосознания,

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 54—55.

«я»-«я», согласно Канту «я» *сопровождает* все наши представления¹. Это — варварское изложение. В качестве самосознания, я есмь совершенно пустое общее «я», нечто, не имеющее никаких определений, абстрактное; апперцепирование есть процесс определения вообще, та деятельность, посредством которой я перемещаю некоторое эмпирическое содержание в мое простое сознание, между тем как перцепированием Кант называет больше процесс ощущения или представления. Чтобы некоторое содержание могло войти в это единое, оно должно заразиться его простотой; лишь таким образом содержание становится *моим* содержанием. Охватывающее есть «я»; то, к чему я прикасаюсь, должно давать себя втиснуть в эти формы единства. Это — великое сознание, важное познание: мышление продуцирует единство и таким образом оно продуцирует само себя, ибо оно есть единое. Что я есмь *единое* и как *мыслящий* есмь *упрощающий* — это, однако, так определенно не разъяснено у Канта. Единство можно также называть *соотношением*, ибо поскольку предполагается некоторое многообразие и оно, с одной стороны, и остается многообразием, между тем как, с другой стороны, оно полагается как одно, постольку оно называется *соотнесенным*.

Как «я» есть всеобщее трансцендентальное единство самосознания, которое приводит вообще в связь эмпирическую материю представлений, точно так же существуют различные виды этого соотношения, и в этом состоит трансцендентальная природа категорий или всеобщих определений мышления. Но Кант приходит («Kritik der reinen Vernunft», S. 70, 77) к этим видам *таким* образом, что он их просто берет в той обработке, какую они получили в обычной логике. В общей логике, говорит он именно, указываются особенные виды *суждения*; так как суждение есть некоторый вид соотнесения многообразного, то в нем обнаруживаются те различные функции мышления, которые «я» имеет в себе. Но мы замечаем следующие виды суждения: *всеобщие, особенные и единичные; утвердительные, отрицательные, бесконечные; категорические, гипотетические, разделительные, ассерторические, проблематические и аподиктические*. Эти выделенные виды соотнесения суть чистые формы рассудка. Существуют, следовательно, согласно Канту («Kritik der reinen Vernunft», S. 75—76, 78—82) двенадцать основных категорий, распадающихся на четыре класса, и замечательно, что каждый класс снова представляет собою троичность; в этом заслуга Канта. (1). Первый вид категорий составляют категории

¹ Ibid, S. 52, 97—104.

количества: единство, множество и всячество; множество есть отрицание одного, полагание различия, а третье, объединение (*das Ineinssetzen*) двух первых, есть замкнутое множество; неопределенное множество, совокупленное как одно, есть всячество. (2). Второй вид составляют категории *качества: реальность, отрицание, ограничение*. Граница есть столь же реальность или положительное, как и отрицание. (3). Третий вид составляют категории *отношения*, и притом, во-первых, отношение субстанциальности, *субстанция* и *акциденции*, во-вторых, отношение причинности, отношение *причины* и *действия*, и, наконец, *взаимодействие*. (4). Четвертый вид составляют категории *модальности*, соотношения предметного с нашим мышлением: *возможность*, *существование* (действительность) и *необходимость*. *Возможность* должна была бы быть второй категорией, но согласно абстрактному мышлению, пустое представительство есть первое. Большое инстинктивное чутье понятия видно в том, что Кант говорит: первая категория положительна, вторая есть отрицание первой, третья есть синтетическая, составленная из обеих. Хотя тройственность, эта старая форма пифагорийцев, неоплатоников и христианской религии, здесь встречается снова лишь как совершенно внешняя схема, она все же скрывает в себе абсолютную форму, понятие. Но так как затем Кант говорит без дальнейшего, что представление может определиться во мне как *акцидентальное, причина, действие, множество, единство*, то перед нами здесь вся рассудочная метафизика. Кант не выводит дальше этих категорий; он, кроме того, находит, что список их неполон, но говорит, что другие категории выводятся из вышеуказанных. Кант, следовательно, подбирает категории эмпирически, не думая о том, чтобы необходимым образом развить эти различия из единства. Столь же мало Кант дедуцирует пространство и время; они также взяты из опыта; это — совершенно нефилософский, неправомерный прием.

Таким образом, мыслящий рассудок есть, правда, источник отдельно взятых категорий; но так как они сами по себе пусты, то они получают значение лишь в соединении с данной многообразной материей восприятия, чувствования и т. д. А такое соединение материй чувственности с категориями есть дело *опыта*, т. е. есть ощущаемое, подведенное под категории, и это и есть вообще познание¹. Принадлежащая области чувствования или созерцания материя восприятия не остается в определении единичности и непосредственности, а я оказываюсь деятельным в отношении ее, так как я ее привожу в связь по-

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 105—110.

средством категорий и возвожу ее во всеобщие роды, законы природы, и т. д. Согласно этому вопрос, что выше, наполненная ли чувственность или понятие, легко разрешается. Ибо мы все воспринимаем непосредственно не законы неба, а лишь перемены места светил; лишь после того, как это непосредственно воспринятое фиксируется и подводится под всеобщие определения мысли, возникает из этого *опыт*, который тогда, согласно Канту, сохраняет свою значимость для всех времен. Категория, вносящая единство мышления в содержание чувства, есть, следовательно, *объективное* в опыте, получающее вследствие этого *всеобщий* и *необходимый* характер, между тем как *воспринятое* есть скорее субъективное и случайное. Что мы в опыте находим указанные две составные части, это, правда, правильный анализ. Но Кант («Kritik der reinen Vernunft», S. 119—120) приводит в связь с этим анализом утверждение, что опыт схватывает лишь *явление* и что мы посредством познания, получаемого нами благодаря опыту, познаем вещи не такими, каковы они *сами в себе*, а лишь в форме законов созерцания и чувственности. Ибо первая составная часть опыта, ощущение, и помимо этого субъективна, так как она находится в связи с нашими органами. Материя созерцания лишь такова, какова она в моем ощущении: я знаю только об этом ощущении, а не о вещи. Но, во-вторых, объективное, которое должно составлять противоположность этому субъективному, само в свою очередь также субъективно: хотя оно не принадлежит области моего чувства, оно, однако, остается замкнутым в пределах моего самосознания; категории суть лишь определения нашего мыслящего рассудка. Стало быть, ни то ни другое не есть нечто существующее в себе, и оба вместе — познание, — следовательно, также не суть нечто существующее в себе, а мы познаем только явления, — странное противоречие.

Переход категорий к эмпирическому совершается, согласно Канту, следующим образом. «Чистые понятия рассудка совершенно неоднородны с эмпирическими» (и даже вообще чувственными) «созерцаниями», и мы должны, следовательно, показать, каким образом возможно применять чистые понятия рассудка к явлениям. Об этом трактует «Трансцендентальная сила суждения». Кант, именно, говорит следующее: в душе, в самосознании находятся чистые понятия рассудка и чистые созерцания; *схематизм* же чистого рассудка, трансцендентальная *сила воображения*, определяет чистое созерцание в соответствии с категорией и, таким образом, делает переход к опыту¹.

¹ Ibid., S. 129—132.

Приведение в связь этого двойственного составляет опять-таки одну из прекраснейших сторон кантовской философии; благодаря этому чистая чувственность и чистый рассудок, которые Кант раньше представил нам как нечто абсолютно противоположное, теперь объединяются. В этом воззрении уже наличествует некий созерцающий рассудок или рассудочное созерцание; но Кант этого так не понимает, он не сводит концов с концами, не понимает, что он здесь свел воедино эти две составные части познания и тем самым выразил их «в себе». И в самом деле, само познание есть единство и истина этих двух моментов, но у Канта и мыслящий рассудок и чувственность остаются неким особенным, приводимым в связь лишь внешним, поверхностным образом, подобно тому как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой. Так, например, понятие субстанции становится в схеме «пребывающим во времени»¹, т. е. чистое понятие рассудка, чистая категория приводится в единство с формой чистого созерцания.

Поскольку она признает, что мы имеем дело лишь с нашими определениями и не доходим до «в себе», до истинно объективного, кантовская философия называла себя *идеализмом*. Но при этом Кант дает («Kritik der reinen Vernunft», S. 200—201) *опровержение* эмпирического или материального идеализма. А именно: «Я сознаю свое существование как определенное во времени. Но всякое определение времени предполагает нечто пребывающее в восприятии. Это пребывающее не может быть «неким созерцанием «во мне». Ибо все те основания определения моего существования, которые встречаются во мне, суть представления и как таковые сами нуждаются в некотором отличном от них пребывающем, в отношении к которому «может быть определена» их смена, и, стало быть, может быть определено «мое существование во времени», в котором они сменяют друг друга. Или, иначе говоря, я сознаю свое существование в качестве некоего эмпирического сознания, которое доступно определению только в соотношении с чем-то, находящимся вне меня, т. е. я сознаю лишь некое внешнее. Можно это сказать обратно: я сознаю внешние вещи как определенные и имеющиеся во времени; эти вещи предполагают, следовательно, наличие чего-то пребывающего, находящегося не в них, а вне их, и это пребывающее и есть «я», трансцендентальное основание их всеобщности и необходимости, их в-себе-бытия, единство самосознания. Так это и понимает сам Кант в другой раз («Kritik der reinen Vernunft», S. 101). Эти моменты поэтому

¹ *Ibid.*, S. 134?

спутываются, ибо *пребывающее* как раз само есть некоторая категория. Идеализм, взятый в том смысле, что вне моего единичного самосознания как единичного *ничего* не существует, равно как и опровержение этого идеализма, доказательство, что вне моего самосознания как единичного существуют *вещи*, одинаково никуда не годятся. Первым является учение Беркли, в котором речь идет лишь о самосознании как единичном, или, иными словами, в котором именно мир самосознания выступает как множество ограниченных чувственных, единичных *представлений*, которые столь же лишены характера истинности, как и в том случае, когда их называют вещами. *Истинность* или *неистинность* не зависит от того, существуют ли *вещи* или *представления*, а в *ограниченности* и *случайности*, будь это ограниченное и случайное *вещи* или *представления*. Кантовское опровержение этого идеализма есть только обращение внимания на то, что это эмпирическое сознание не существует *в себе*, — как верно, однако, и то, что *вещи* тоже не существуют *в себе*. Но у Канта познающий субъект, собственно говоря, не доходит до разума, а опять-таки остается единичным самосознанием как таковым, противоположным всеобщему. И в самом деле, в той части кантовской философии, которую мы рассмотрели, описано лишь эмпирическое, конечное самосознание, которое нуждается в получающейся извне материи, или, иначе говоря, которое само есть нечто ограниченное. Кант не задается вопросом, истинны ли или не истинны эти познания *сами по себе*, *по своему содержанию*; все познание остается в пределах субъективности и за этими пределами существует *вещь в себе* как внешняя. Однако, это субъективное конкретно внутри себя; уже определенные категории мыслящего рассудка конкретны, но еще более конкретен опыт, синтез ощущаемого с категорией¹.

с) Третьим идет у Канта *разум*, к которому он переходит от рассудка также психологически. А именно, он начинает разыскивать в мешке души, какая такая еще способность находится там, и, таким образом, он случайно натывается также и на разум. Все было бы столь же благополучно, если бы в этом мешке и вовсе не нашлось бы разума, подобно тому, как физикам безразлично, существует ли, например, или не существует магнетизм. «Все наше познание начинает с внешних чувств, переходит отсюда к рассудку и кончает разумом, выше способности которой мы не встречаем в нас, разум обрабатывает материю созерцания

¹ В лекциях 1825—1826 гг. Гегель сразу вставил здесь изложение фихтговской теоретической философии; что же касается практической философии Фихте, то он ее лишь кратко коснулся после изложения «Критики практического разума» (К. Л. М.).

и подводит его под высшее единство мышления». Разум есть поэтому, согласно Канту, способность познания из *принципов*, т. е. познания особенного во всеобщем посредством понятий; рассудок же, напротив, получает свое особенное через созерцание. Но сами категории суть нечто особенное. Принципом же разума вообще служит, согласно Канту, всеобщее, поскольку оно находит безусловное к обусловленному познанию рассудка. Разум есть, стало быть, для Канта мышление, делающее своим предметом безусловное. С тех пор вошло в философское словоупотребление различие между *рассудком* и *разумом*, между тем как у прежних философов мы не находим такого различения. Продуктом разума, согласно Канту, является *идея* (это — платоновское выражение), и он понимает под нею именно безусловное, бесконечное¹. Утверждение, что разум порождает идеи, есть великое слово. Однако, у Канта идея есть абстрактно всеобщее, неопределенное.

Это безусловное должно быть понимаемо конкретно и в том-то и заключается главная трудность. Ибо познать безусловное означает *определить* его и выводить из этого его определения. Много писали и высказывались о познании, не давая его дефиниции; но в философии мы стремимся к тому, чтобы познать то, что предполагается известным. Здесь Кант нам говорит, что хотя разум влечется познать бесконечное, он однако, не может этого выполнить. И он указывает («Kritik der reinen Vernunft», S. 277—278), как на основание этой его неспособности, с одной стороны, на то, что бесконечному не соответствует психологически какое-либо чувственное созерцание или восприятие, что оно не дано во внешнем или внутреннем опыте; идее «не может быть дан в чувственном мире совпадающий с нею предмет». Однако, все зависит от того, как мы смотрим на мир; но для Канта опыт, рассмотрение мира всегда означает только то, что здесь-то стоит подсвечник, а там-то — табакерка. Несомненно верно, что бесконечное *не дано* в мире чувственного восприятия, и если примем как предпосылку, что то, что мы знаем, есть в качестве опыта синтезирование мыслей и доставляемых чувствами материй, то бесконечное, несомненно, не может быть познано в том смысле, чтобы мы обладали чувственным его восприятием. Но мы и не будем требовать чувственного восприятия для подтверждения истинности бесконечного; дух существует лишь для духа. Второе основание, почему бесконечное не может быть познано, заключается в том, что у разума нет для такого познания ничего другого, кроме тех форм мышления, которые мы называем кате-

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 257—259, 267—268,

гориями, а последние, хотя и дают то, что Кант называет объективными определениями, дают его, однако, так, что они в себе все же суть опять-таки *только* некое субъективное. Стало быть, когда мы эти категории, которые могут быть применены лишь к явлениям, употребляем для определения бесконечного, мы запутываемся в ложных умозаклечениях (паралогизмах) и в противоречиях (антиномиях), и это одно из важных положений кантовской философии, что бесконечное, поскольку его определяют через категории, теряется в противоречиях. Хотя разум, говорит Кант, благодаря этим противоречиям становится трансцендентным, он, однако, всегда содержит в себе требование, чтобы мы сводили восприятие, опыт, рассудочное познание к бесконечному. Только это соединение бесконечного, безусловного с конечным, обусловленным, содержащимся в рассудочном познании, а то даже и в восприятии, было бы наиболее конкретным.

Существуют различные виды этого безусловного, своеобразные порожденные разумом предметы, *трансцендентальные идеи*; они, стало быть, сами суть некое особенное. Способ, каким Кант приходит к этим идеям, опять-таки выведен из опыта, из формальной логики, согласно которой существуют различные формы *умозаклчений разума*. Так как, говорит Кант, существуют три формы силлогизмов, — *категорический, гипотетический и разделительный*, — то безусловное есть также троякого рода. «Во-первых, безусловное категорического синтеза в некоем субъекте». «Синтез» означает конкретное; но выражение двусмысленно, так как оно обозначает внешнее соединение самостоятельных признаков. «Во-вторых, мы должны будем искать безусловного гипотетического синтеза членов в ряде и, в-третьих, разделительного синтеза частей в системе». Первое соединение, высказанное как предмет разума или трансцендентальная идея, мы делаем, когда представляем себе «мыслящий субъект», второе соединение «есть совокупность всех явлений, мир», а третье есть «вещь, содержащее верховное условие возможности всего, что может быть мыслимо, существо всех существ», т. е. бог. Доведенный до последнего заострения, вопрос стоит теперь так: может ли разум привести эти предметы к действительности, или они остаются замкнутыми в субъективном мышлении? Кант придерживается того взгляда, что разум не способен сообщить своим идеям *реальность*; когда разум пытается это сделать, он становится трансцендентным, *выходящим за пределы*, и создает лишь паралогизмы, антиномии и идеал без действительности¹.

¹ *Ibid.*, S. 261—263, 274—275, 284, 288—289.

α) «Паралогизм есть ложное по форме умозаключение разума». Так как разум мыслит реальным тот вид безусловного, который есть категорический синтез в некоем субъекте, следовательно, мыслящий субъект, то это безусловное называется субстанцией. Вопрос: представляет ли собою «я» мыслящую субстанцию, душу, душу-вещь? Далее спрашивается, есть-ли это «я» пребывающее, имматериальное, негибнущее, личное, бессмертное и нечто такое, что находится в *реальном* общении с телами? Ложность умозаключения состоит в том, что необходимая идея разума о единстве трансцендентального субъекта трактуется в нем как некая вещь, ибо лишь вследствие такой трактовки пребывающее этого трансцендентального субъекта превращается в *субстанцию*. Помимо же такой трактовки я, правда, нахожу себя в своем мышлении пребывающим, но лишь в воспринимающем сознании, а не вне его. «Я» есть, следовательно, пустой, трансцендентальный субъект наших мыслей, который и познается только через его мысли, но по ним мы не можем составить себе ни малейшего понятия о том, что он такое в себе. — Ужасное различие! ибо мысль и есть «в себе». Мы не можем-де высказывать о нем бытие, потому что мышление есть голая форма и мы имеем представление о мыслящем существе не через какой-либо внешний опыт, а лишь через самосознание, т. е. потому что мы не можем взять «я» в руки, рассмотреть, обнюхать и т. д. Мы, стало быть, хорошо знаем, что «я» есть субъект; но, если мы выходим за пределы самосознания и говорим, что оно есть субстанция, то мы идем дальше того, на что мы имеем право. Поэтому я не могу сообщить субъекту *реальность*.

Здесь мы видим, как Кант впадает в противоречие с варварскими представлениями, которые он опровергает, и со своими собственными варварскими представлениями, которые остаются в пределах представлений, опровергаемых им. Он, во-первых, совершенно прав, утверждая, что «я» не есть некая душа-вещь, некое мертвенно пребывающее, обладающее чувственным существованием; и, в самом деле, если бы оно было предполагаемой *вещью*, то должна была бы существовать возможность *испытывать* его. Но Кант, во-вторых, не только утверждает противоположное, а именно, что «я» как всеобщее или мышление себя в себе обладает в самом же себе той истинной действительностью, которой оно требует как предметного способа бытия, но также и не выходит за пределы того *представления* о реальности, согласно которому последняя состоит в том, что она есть некое чувственное бытие; следовательно, так как «я» не дано в каком-либо внешнем опыте, то оно-де не реально¹. Ибо согласно

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 289—299

Канту самосознание, «я» как таковое, не есть *реальность*; оно есть лишь *наше мышление*, или, иначе говоря, он понимает самосознание исключительно лишь как чувственное. Согласно этому, бытие, *вещь*, субстанция, носит у Канта такой характер, как будто эти категории рассудка слишком высоки для субъекта, чтобы их можно было предписать ему; на самом же деле такие определения скорее слишком скудны и дурны для субъекта, ибо живое не есть вещь, и столь же мало душа, «я», дух есть вещь. И «бытие» есть также паймалейшее, что можно сказать о духе; оно есть его непосредственное, абстрактное тождество с собою; *бытие*, следовательно, присуще духу, но мы должны считать делом почти не стоящим труда применение к нему этой категории.

β) Затем следует, во-вторых, у Канта, антиномия, т. е. противоречивость идеи разума о безусловном, применяемой к миру, чтобы изобразить его как полную совокупность условий. А именно, разум требует наличия в данных явлениях абсолютной полноты условий их возможности, поскольку последние составляют ряд, так что сам мир должен оказаться безусловным. И вот, если мы высказываем эту завершенность как существующую, то получается лишь *антиномия*, и разум оказывается лишь *диалектическим*, т. е. в этом предмете оказывается со всех сторон полнейшее противоречие¹. Ибо явления суть некоторое конечное содержание, мир — некоторая связь ограниченного; когда же это содержание мыслится разумом, подводится, следовательно, под безусловное и неограниченное, то у нас получаются два противоречащих друг другу определения, конечное и бесконечное. Разум требует всецело завершенного синтеза, абсолютного начала; в явлениях же перед нами, напротив, ряд причин и действий, не имеющих последнего члена. Кант обнаруживает («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 320) здесь четыре противоречия, что, однако, слишком мало, ибо в каждом понятии имеются антиномии, так как оно не *просто*, а *конкретно*, содержит в себе, следовательно, различные определения, которые вместе с тем противоположны.

αα) Указанные Кантом антиномии заключаются в том, что, во-первых, мы должны признать верными как одно определение, ограниченность, так и другое, *неограниченность*. «Тезис: мир имеет начало и конец во времени, и он находится в замкнутом пространстве. Антитезис: он не имеет начала и конца во времени, и также не имеет никаких границ в пространстве». Одно, говорит Кант, может быть так же хорошо доказано, как и другое, и он и доказывает оба положения *анагогически*;

¹ *Ibid.*, S. 312—314.

однако, говорит он, это не *«адвокатские доказательства»*. Мир как вселенная есть целое; таким образом, он есть всеобщая идея и постольку он неограничен; завершение же синтеза в поступательном пространственном и временном движении есть первое начало времени и пространства. Стало быть, если будем применять к миру в целях его познания категории «ограниченный» и «неограниченный», мы впадём в противоречия, потому что эти категории не могут быть высказаны о вещах в себе.

ββ) Вторая антиномия состоит в том, что необходимо признать существование атомов, из которых *составлена* субстанция и, следовательно, может быть доказана *простота*, но точно так же может быть доказана *незавершенность*, все дальнейшее и дальнейшее деление. Тезис поэтому гласит: «каждая составная субстанция состоит из простых частей»; антитезис же гласит: «не существует ничего простого». В тезисе утверждается граница, некоторое материальное самостоятельно сущее, точечное, которое есть столь же и замыкающая поверхность; антитезис же утверждает делимость до бесконечности.

γγ) Третья антиномия представляет собою противоположность свободы и *необходимости*. Первая есть определяющее себя из себя, аспект бесконечности. Тезис гласит: существует единственно только причинность согласно законам свободы. Антитезис гласит: господствует исключительно детерминизм; всякая вещь определена внешним основанием.

δδ) Четвертая антиномия основана на следующем: с одной стороны, целокупность завершается в свободе как некоем первом начале действия, или, иначе говоря, в абсолютно *необходимом существе* как причине мира, так что поступательное движение причин прерывается; но этой свободе противостоит, с другой стороны, необходимость поступательного движения, согласно условиям причин и действия, и существованию необходимого существа противостоит то обстоятельство, что все *случайно*. Тезис утверждает поэтому абсолютную необходимость обусловленного мира. «Для существования мира требуется существование безусловно необходимого существа». Антитезис же гласит: «Не существует безусловно необходимого существа ни как часть мира, ни вне последнего».

Одна из этих противоположностей так же необходима, как и другая, и излишне здесь развить это подробнее. Необходимость этих противоречий есть как раз та наиболее интересная сторона, которую Кант («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 324) заставляет нас осознать, между тем как согласно обыденной метафизике мы представляем себе, что

одно должно быть *признано верным*, а другое должно быть *опровергнуто*. Однако, то важное, которое заключается в этом утверждении Канта, получается против его померения. Ибо он, правда, разрешает («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 385—386) эти антиномии, но лишь в своеобразном смысле *трансцендентального идеализма*, который ведь не подвергает сомнению и не отрицает существование внешних вещей, а «дозволяет, чтобы вещи созерцались в пространстве и времени» (для чего не нужно никакого дозволения), но для которого «пространство и время не суть сами в себе вещи» и поэтому «не существуют вне нашей души», т. е. все эти определения о начале во времени и т. д. не присущи самим вещам, «в себе» мира явлений, существующему вне нашего субъективного мышления, самостоятельно. Если бы такие определения были присущи миру, богу, свободному, то имелось бы налицо объективное противоречие; но это противоречие не имеется *само по себе*, а присуще только нам. Или, иначе говоря, этот трансцендентальный идеализм оставляет существовать указанное противоречие, а только принимает, что «в себе» не страдает таким противоречием, что это противоречие имеет свой источник исключительно в нашем мышлении. Таким образом, в нашей душе остается та же самая антиномия, и как раньше бог был тем, что должно было принять в себя все противоречия, так теперь эту роль должно принять на себя самосознание. До того же обстоятельства, что если вещи не противоречат друг другу, то противоречит себе самосознание, кантовской философии даже не было никакого дела. Опыт учит нас, что «я» не разрушается вследствие этого обстоятельства, а *существует*; можно, следовательно, не заботиться о его противоречиях, ибо оно может их вынести. Кант, однако, обнаруживает здесь слишком большую *нежность* к вещам: было бы-де жалко, если бы *они* противоречили себе; но что дух, величайшее, есть противоречие, это ему *не* жалко. Противоречие, следовательно, вовсе не разрешено Кантом, а так как дух берет его на себя, противоречие же разрушает себя, то дух есть расстройство, сумасшествие в самом себе. Истинное разрешение вникло бы в содержание, доказало бы, что категории не имеют в себе истины, но столь же мало имеет в себе истину безусловное разума, а имеет в себе истину только единство обоих как конкретное единство.

γ) Кант затем переходит также к рассмотрению идеи *бога*; эта третья идея есть существо существ, наличие которого предполагали другие идеи. Кант говорит («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 441—452), что если согласно вольфовской дефиниции *бог есть всереальнейшее существо*, то важно доказать, что бог не есть голая мысль, а что он есть, обладает

действительностью, бытием. Это Кант называет *идеалом разума* в отличие от *идеи*, которая есть только целокупность всех возможностей. Идеал есть, следовательно, идея как существующее, подобно тому, как мы в искусстве называем идеалом реализованную в чувственном виде идею. Здесь Кант рассматривает доказательства бытия божия, ставя вопрос о том, может ли быть сообщена этому идеалу реальность.

Онтологическое доказательство берет своим исходным пунктом абсолютное понятие, чтобы от него умозаключать к бытию. Таким образом совершается у Ансельма, Декарта, Спинозы переход к бытию, и все они принимают при этом единство бытия и мышления. Но Кант говорит («Kritik der reinen Vernunft», S. 458—466), что этому идеалу разума может быть столь же мало сообщена реальность, как и другим идеалам разума; нет перехода от понятия к бытию. «Бытие не есть реальный предикат», подобно другим «не есть понятие о чем-то таком, что могло бы прибавиться к понятию некоторой вещи. Сто действительных талеров ни малейше не содержат в себе больше признаков, чем сто возможных талеров», они суть то же самое понятие, т. е. то же самое содержание; они как раз суть *сто*. Одно есть понятие или скорее представление, другое есть предмет; бытие не есть новое определение понятия, ибо в противном случае мое понятие о ста действительных талерах содержало бы в себе нечто другое, чем сто действительных талеров. Но «предмет как действительный содержится не только в моем понятии, или, иначе говоря, к моему понятию прибавляется сто действительных талеров синтетически». Из понятия, стало быть, нельзя вывести бытия, потому что последнее не содержится в первом, а должно прибавиться к нему. «Мы должны выйти за пределы понятия, чтобы дойти до бытия. По отношению к объектам чистого мышления нет средства познать их существование, потому что оно должно было бы быть познано *a priori*, но наше сознание всякого существования принадлежит всецело области опыта». Т. е. как раз до постижения того синтеза понятия и бытия, или, иначе говоря, до постижения существования, т. е. до того, чтобы положить это существование как понятие — как раз до этого Кант не доходит. *Существование* остается для него чем-то всецело другим, чем *понятие*. Правда, содержание, согласно ему, одно и то же в существующем и в понятии; однако, так как бытие не заключено в понятие, то попытка вывести первое из последнего не может удалась.

Во всяком случае верно то, что определение бытия не заключено положительно и в готовом виде в *понятии*; понятие есть нечто другое, чем *реальность* и *объективность*. Поэтому если мы останавливаемся и не идем дальше понятия, то мы останавливаемся на бытии как на

том, что есть другое понятия, и твердо придерживаемся взгляда о раздельности понятия и бытия; у нас тогда оказывается налицо как раз представление, а не бытие. Что сто возможных талеров есть нечто другое, чем сто действительных, это такая популярная мысль, что ничто не находило такого благоприятного приема, как утверждение, будто от понятия невозможен переход к бытию, ибо, если-де я воображаю себе сто талеров, я этим все же еще не имею их. Но столь же общедоступно можно сказать: *воображение* нужно оставить в стороне, ибо оно есть голое представление, т. е. то, что я только вообразил, неистинно, сто *воображаемых* талеров суть воображаемые, и такими и остаются. Стало быть, оставаться при них есть дело нездорового человеческого смысла, который никуда не годится, и пустой человек — тот, кто носится с такими фантазиями и желаниями. Ста талерами мы обладаем только как действительными талерами. Следовательно, если у человека хватает столько смелости, чтобы желать иметь сто талеров, то он должен приступить к делу, приложить руку к тому, чтобы заполучить их, т. е. он не должен оставаться при воображении этих ста талеров, а пойти дальше. Это субъективное не есть окончательное, абсолютное; истинно то, что не есть исключительно нечто субъективное. Если я обладаю ста талерами, то я их действительно имею и вместе с тем я их также и представляю себе. Но согласно представлению Канта, мы должны остановиться на этом различии; *дуализм* есть последнее слово философии Канта и каждая сторона, взятая сама по себе, признается им чем-то абсолютным. Против этой дурной установки, которая, как утверждает здесь Кант, есть якобы абсолютное и последнее слово, восстает здравый человеческий смысл; всякое обыденное сознание идет дальше этого, всякое действие хочет снять какое-то субъективное представление, превратить его в нечто объективное. Ни один человек не так глуп, как эта философия; когда человек чувствует голод, он не представляет себе разного рода пищу, а действует, чтобы насытиться. Всякая деятельность есть представление, которое еще не *существует*, но которое *снимается* как субъективное. Воображаемые сто талеров также становятся действительными, а действительные — воображаемыми, — это мы часто узнаем из опыта и это есть их судьба. От совершенно внешних обстоятельств зависит, делаются или не делаются сто талеров моей собственностью. Несомненно верно, что представление к этому не приводит, если я упорно застреваю в нем, ибо я могу вообразить себе, что угодно; оно от этого не начинает *существовать*. Но важно знать, что именно я себе представляю, а затем, все зависит от того, мыслю ли я, или, иначе говоря, по-

стигаю субъективное и бытие; благодаря этому постижению представляемые субъективное и бытие переходят в существование. Мышление, понятие как раз необходимо и состоит в том, что оно не остается субъективным, а снимает это субъективное и показывает себя объективным. Декарт определенно утверждает, что лишь в понятии бога имеется вышеуказанное единство, ибо это-то и есть бог. Он не говорит о ста талерах, ибо последнее не есть такое существование, которое есть в самом себе *понятие*. Как раз, когда она становится абсолютной, указанная противоположность снимается, т. е. конечное переходит; эта противоположность значима лишь в философии конечного. Стало быть, если существование не познается через понятие, то оно — лишенное понятия чувственно воспринимаемое существование, а лишенное понятия во всяком случае не есть понятие, — не есть то, что ощущают, берут в руки. Таковым существованием абсолютное, сущность, разумеется, не обладает, или, иначе говоря, такое существование не имеет истинности, оно есть лишь исчезающий момент. Эти пустые операции пустыми бессодержательными представлениями обыденной логики называют философствованием; философствующие таким образом похожи на Иссахара, костистого осла, которого нельзя сдвинуть с места (1 кн. Моисея, гл. 49, стр. 14). Такие люди говорят: да, мы не годимся, а так как мы никуда не годимся, то мы именно никуда не годимся и не желаем на что-либо годиться. Но это желание оказываться превосходными именно благодаря своей жалкой натуре есть очень ложное христианское смирение, очень ложная скромность; это познание своей ничтожности представляет собою скорее некую внутреннюю гордыню и большое самодовольство. Чтобы воздать честь истинному смирению, следует не оставаться жалким человеком, а подняться выше своего ничтожного характера, ухватившись за божественное.

Определение, которого крепко держится Кант («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 467), состоит в том, что из понятия нельзя выпелушить бытие. Выводом из этого является положение, согласно которому, хотя разум есть обладание мыслью о бесконечном, все же определение вообще и, ближе, то определение, которое называется бытием, отделено от его (разума) идеи. Идеи разума не могут быть получены из опыта, не могут также получить из него свое подтверждение; если их определяют посредством категорий, то возникают противоречия. Если определяют идею вообще лишь как сущую, то она тогда как раз и есть лишь понятие, а от последнего всегда отличается бытие существующего. Но этот в высшей степени важный вывод, поскольку он касается познаний рассудка, приводит Канта в отношении разума не к чему

другому, как к тому, что последний, взятый сам по себе, обладает исключительно лишь формальным единством для методического систематизирования познаний рассудка. Кант фиксирует совершенно абстрактное мышление. Он говорит: рассудок может лишь вносить *порядок* в вещи, но он ничего не представляет собою сам по себе, а лишь субъективен. Таким образом, на долю разума не остается ничего другого, кроме формы его чистого тождества с собою, а этой формы хватает лишь для упорядочения многообразных законов и отношений рассудка, находимых последним классов, родов и видов¹. «Я» как разум или представление и находящиеся во внешнем мире вещи суть всецело другие по отношению друг к другу, и этот взгляд есть, согласно Канту, окончательная точка зрения философии; животное не остается на этой точке зрения, а производит практически единство. Такова критика *теоретического разума* у Канта; он указывает в ней априорное, определенность разума в нем самом, но эта критика не доводит своего дела до выяснения определенности единичного².

Здесь следовало бы сказать еще несколько слов о положительной философии или метафизике, об априорных воззрениях Канта на предметную сущность, содержание предмета опыта, природу, следовало бы сказать о его философии природы, представляющей собою обнаружение всеобщих понятий природы. Но отчасти это — отделы, содержание которых есть нечто весьма скудное и очень ограниченное, отделы, содержащие в себе пояснение нескольких всеобщих качеств и понятий *материи* и *движения*, а в отношении научного их характера или априорного, как это называет Кант, они тоже представляют собою нечто столь же всецело неудовлетворительное. Ибо, что материя обладает движением, что она, далее, обладает *силами притяжения и отталкивания* и т. д., все эти понятия Кант предполагает заранее, вместо того, чтобы показать их необходимость. И все же большой заслугой «Начальных основ естествознания» является то обстоятельство, что они положили начало философии природы, обратив внимание на то, что физика применяет определения мысли, составляющие существенные основы ее предметов, не подвергая их дальнейшему исследованию. Плотность, например, рассматривается ею как неравное множество, как чистое количество в пространстве; вместо этого Кант утверждал, что плотность есть некоторая степень наполнения пространства, т. е. энергия,

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498.

² В лекциях 1825—1826 гг. Гегель только здесь вставил изложение характера философии Якоби, взятой с этой стороны (К. Л. М.).

интенсивность *действия*. Он требует поэтому («*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*», S. 65—68) *построения* материи из сил и деятельностей, а не из атомов, и Шеллинг ведь еще не вышел за пределы этого понимания. Произведение Канта есть попытка *мыслить*, т. е. обнаружить те определения мысли, продуктом которых оказываются такие представления, как материя. Он сделал попытку определить основные понятия и принципы этой науки и проложил дорогу так называемому динамическому учению о природе

«*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*» («Религия в пределах чистого разума») является исследованием, показывающим, что верования, подобно представлениям о природе, также имеют в себе стороны, коренящиеся в разуме. Таким образом, Кант в своей трактовке положительных догматов, религии, с которыми просвещение (*Aufklärung*) — вернее, вычищение (*Ausklärung*) — якобы покончило, напомнил об идеях разума, показал, какой разумный и вместе с тем нравственный смысл имеет то, что мы называем догматами религии, например, догмат первородного греха. Он (Кант) гораздо разумнее *просвещения*, которое стыдится говорить об этом. Вот то основное, что мы должны были сказать о кантовской теоретической философии.

2. *Во-вторых*, в философии Канта трактуется наряду с интеллектом также и практическая сторона, природа *воли* и ее принцип; это рассматривает «Критика практического разума», в которой Кант усваивает себе определение Руссо, что воля свободна в себе и для себя. Теоретический разум Кант понимал так, что, поскольку он относится к некоторому предмету, последний должен ему быть дан, а поскольку он сам себе дает этот предмет, последний неистинен и в *этом* познании разум не достигает самостоятельности. Напротив, последний, согласно Канту, самостоятелен внутри себя как *практический* разум; как моральное существо человек свободен, выше всякого закона природы и всякого явления. Точно так же как теоретический разум имел в себе категории, априорные различия, так и практический разум обладает нравственным законом вообще, ближайшие определения которого составляют *долг* и *право*, *дозволенное* и *недозволенное*, и здесь разум отворачивается от всякой данной материи, которая в теоретической области была ему необходима. Воля определяет себя внутри себя, на *свободе* покоится все правовое и нравственное; в них человек имеет *двое* абсолютное самосознание¹. С этой стороны самосознание есть *для себя* сущность, подобно тому как теоретический разум имел своим предметом

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 4 Auf. Riga, 1797, S. 3—11, 29—32.

некую другую сущность, и притом «я», во-первых, есть в своей единичности непосредственно сущность, всеобщность, объективность; во вторых, субъективность стремится к реальности, но не к *чувственной* реальности, с которой мы имели дело в предшествующем, а здесь разум значим сам себе как действительный. Здесь перед нами понятие, обладающее сознанием своей недостаточности, чем не должен был обладать теоретический разум, так как понятие именно и должно было оставаться понятием. Таким образом, здесь раскрывается точка зрения абсолютности, так как человеку в его груди открывается некое бесконечное. В том и состоит удовлетворительная сторона кантовской философии, что она дает место истине, по крайней мере, в человеческой душе, так что я признаю лишь то, что соответствует моему назначению.

а) Волю Кант подразделяет на *низшую* и *высшую* способность желания; это выражение не неподходяще. Низшей способностью желания являются *влечения*, склонности и т. д.; высшей является воля как таковая, ставящая себе не внешние, единичные цели, а всеобщие. На вопрос, каков тот принцип воли, который должен определить человека в его поступках, давались разные ответы. Говорили, например, что таковым принципом является себялюбие, благожелательность, счастье и т. д. Все такие *материальные* принципы образа действия, говорит Кант, сводятся к влечениям, к счастью. Но разумное в самом себе чисто формально и состоит в том, что мы должны иметь возможность мыслить то, что должно быть значимо в качестве закона, как общезначимое законодательство, не уничтожая этим само себя. Моральный характер всякого поступка покосится на умонастроении, на том, что он совершается с сознанием закона, ради исполнения самого этого закона и из уважения к нему и к самому себе, с отклонением всего того, что делает счастливым. В качестве морального существа человек обладает в самом себе нравственным законом, принципом которого служит свобода и *автономия* воли, ибо человек есть абсолютная спонтанность. Определения, заимствованные из области склонностей, суть для человека гетерогенные принципы, или, иначе говоря, воля есть *гетерономия*, когда она делает себе законом такие определения, ибо она в таком случае заимствует свои определения из чего-то другого. Но сущность воли состоит в том, что она определяет себя из самой же себя, ибо практический разум дает сам себе законы. Эмпирическая же воля гетерономна, ибо она определяется вожделениями; последние же принадлежат к нашей природе, а не области свободы.

В высшей степени важным определением кантовской философии является возвращение ею в самосознание же того, что для последнего значимо как сущность, закон и «в себе». Так как человек стремится к той или другой цели, смотря по тому, как он оценивает мир или историю, то спрашивается, что должен он сделать своей последней целью? Но для воли нет другой цели, кроме той, которую она черпает из самой себя, кроме цели ее свободы. Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает, — выставление этого принципа представляет собою большой шаг вперед. Это, с одной стороны, доставило кантовской философии величайшее распространение и симпатию; к ней в высшей степени влекла та ее мысль, что человек обретает в самом себе безусловно прочный, устойчивый центр, — но кантовская философия так и остановилась на этом принципе. В то время как высочайшей вершиной теоретического разума является абстрактное тождество, ибо он может давать лишь канон, правило создания абстрактных порядков¹, практический разум с самого же начала понимается Кантом *конкретно*, как законодательствующий разум; законом, который он себе дает, служит нравственный закон. Но если кантовская философия и высказывает, что практический разум конкретен внутри себя, то все же следует прибавить, что эта свобода есть ближайшим образом лишь отрицание всего другого; никакие узы, ничто другое меня не обязывает. Эта свобода, таким образом, неопределенна; это — тождество воли с самой собой, ее у-себя-бытие. Но что служит содержанием этого закона? Здесь мы сразу приходим снова к бессодержательности, ибо единственной формой этого принципа именно и служит согласие с самим собой, всеобщность; формальный принцип законодательства не доходит в этом одиночестве внутри себя до какого бы то ни было определения, или, иначе говоря, этим последним служит лишь абстракция. Всеобщее, отсутствие самопротиворечивости есть нечто пустое, которое в области практики так же мало, как и в области теории, доходит до некоторой реальности. Кант, поэтому, выражает всеобщий нравственный закон следующим образом (а указание такой всеобщей формы было искони требованием абстрактного рассудка): «действуй согласно таким максима» (закон

† Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 62, 500.

должен быть также моим особенным законом), «которые способны стать всеобщими законами»¹.

Таким образом, для определения *долга* (ибо вопрос в том, что именно является *долгом* для свободной воли) у Канта ничего другого не оказалось, кроме формы тождества, которая есть закон абстрактного рассудка. Защищать свое отечество, способствовать счастью ближнего есть долг не из-за содержания, а потому, что это — долг, подобно тому, как у стоиков мыслимое признавалось истинным, потому что и поскольку оно мыслилось. Содержание как таковое в самом деле не есть в законах морали всеобщее значимое, так как оно противоречиво. Ибо благотворение, например, повелевает: «отдайте принадлежащие вам вещи бедным»; но если все раздарят то, что они имеют, благотворение исчезнет. Однако, и с абстрактным тождеством мы ни на шаг не подвинемся дальше, ибо всякое содержание, вводимое нами в эту форму, есть действительно как раз таковое тождество, если оно не противоречит себе. Но ничего не будет потеряно, даже в том случае, если мы его вовсе и не вложим в эту форму. В отношении, например, собственности, законом моих поступков служит максима: «Я должен уважать собственность, ибо противоположное не может стать всеобщим законом». Это — правильно, но это вместе с тем совершенно формальное определение: если есть собственность, то она есть. Собственность предполагается здесь заранее, но это определение может точно так же и совершенно отсутствовать, и тогда в воровстве нет никакого противоречия. Если собственности нет, она и не уважается. В том-то и недостаток кантовско-фихтевского принципа, что он вообще формален; холодный *долг* есть последний непереваренный жесткий кусок в желедке, откровенные, данное разуму

Первым *постулатом* в практическом разуме служит, таким образом, свободная воля сама по себе, определяющая себя воля, но это конкретное еще абстрактно. Второй и третий постулаты суть формы, напоминающие о том, что воля конкретна в более высоком смысле.

в) Во-вторых, мы должны рассмотреть отношение понятия воли к особенной воле индивидуума; конкретность заключается здесь в том, что моя особенная воля и всеобщая воля тождественны, или, иначе говоря, в том, что я представляю собою некоторого морального человека. Это единство постулируется кантовской практической философией, человек должен быть моральным; но все остается при *долженствовании* и этом пустословии о моральности. Что есть моральное,

¹ *Ibid.*, S. 54, 58 (35).

об этом нам не говорят, или, иными словами, о системе осуществляющего себя духа кантовская философия не думает, а наоборот, подобно тому как теоретический разум противостоит предметно чувственному, так и практический разум противостоит практически чувственному, влечениям и склонностям. Завершенная моральность должна оставаться неким потусторонним, ибо моральность предполагает различие особенной и всеобщей воли. Она есть борьба и определение чувственного всеобщим; борьба может существовать лишь в том случае, если чувственная воля не соответствует всеобщей. Выводом из всего этого является утверждение, что цель моральной воли может быть достигнута лишь в *бесконечном прогрессе*; на этом основывает Кант ¹ *постулат бессмертия души* как бесконечного прогресса субъекта в его моральности, потому что сама моральность есть нечто несовершенное и должна бесконечно прогрессировать. Частная воля есть, правда, некое другое всеобщей воли; она, однако, не есть некое окончательное, безусловно пребывающее.

с) Затем следует, в-третьих, наивысшее, конкретное понятие свободы всех людей, так что мир природы должен быть в гармонии с понятием свободы. Это — *постулат бога*, которого, однако, разум не познает. Воля имеет перед собою весь мир, целокупность чувственности, и, однако, разум настойчиво требует единства природы и нравственного закона как идеи *добра*, которое есть конечная цель мира. Но так как это добро формально и, следовательно, само по себе не обладает никаким содержанием, то оно противостоит влечениям и склонностям субъективной природы и внешней, самостоятельной природе. Противоречие между нравственным законом и ними Кант примиряет («*Kritik der pract. Vernunft*», S. 205—209) в мысли о высшем благе, в котором природа соответствует разумной воле, *счастье* соответствует добродетели, — это такое согласие, о котором, собственно говоря, мы не должны заботиться, хотя в нем и состоит практическая реальность. Ибо счастье есть лишь чувственная самсудовлетворенность или, иными словами, действительность единичного индивидуума, а не в себе всеобщая реальность. Но именно поэтому вышеуказанное ссоединение само остается лишь неким потусторонним, мыслью, которой не существует в действительности, а лишь должна существовать. Кант, таким образом, совершенно солидаризируется с болтовней («*Kritik der pract. Vernunft*», S. 205—209), что в сем нашем мире добродетельному человеку часто живется плохо, а порочному хорошо, и т. д., и постулирует ближе

¹ Kant, Kritik der prakt. Vernunft, S. 219—223.

бытие божие как того существа, той причинности, благодаря которой осуществляется эта гармония; он постулирует это бытие божие как для того, чтобы сохранить представление о *святости нравственного закона*, так и для представления о *долженствующей* реализоваться в природе цели разума, но *долженствующей* реализоваться лишь в бесконечном прогрессе, каковой постулат, равно как и постулат о бессмертии души, именно этим оставляет противоречие нетронутым, а лишь выражает некоторое абстрактное *долженствование* его разрешения. Сам постулат вечен, так как добро есть некоторое потустороннее по отношению к природе: закон необходимости и закон свободы отличны друг от друга и входят в рамки этого дуализма. Природа не оставалась бы больше природой, если бы она была соответственна понятию добра; таким образом, высшее противоречие остается, так как эти две стороны не могут соединиться. Необходимо также полагать их единство, но оно никогда не бывает действительным, ибо их разделение предположительно раз навсегда. Кант, таким образом, употребляет распространенные (popular) обороты речи: зло будет-де преодолено, но столь же верно, что оно необходимо не должно быть преодолено. Бог есть для него, таким образом, лишь *некая вера*, мнение, которое только субъективно, не истинно в себе и для себя. Этот вывод также очень распространен.

Эти постулаты выражают не что иное, как бессмысленный синтез различных моментов, которые на всем протяжении противоречат друг другу; они, следовательно, представляют собою *гнездо*¹ противоречий. Так, например, бессмертие души постулируется из-за несовершенства моральности, т. е. потому, что она подвергается влиянию чувственности. Но чувственное есть условие морального самосознания; *цель, совершенство* есть то, что упраздняет саму *моральность* как таковую. И точно так же и другая цель, *гармония* чувственного и разумного, тоже упраздняет моральность, ибо последняя как раз и состоит в антагонизме разума к чувственности. Действительность порождающего гармонию бога тоже сознательно понимается Кантом так, что она вместе с тем и не есть действительность; он принимается сознанием для ради гармонии, подобно тому, как дети делают себе какое-нибудь пугало и условливаются друг с другом бояться его. То, ради чего принимается существование бога, предположение, что благодаря представлению о святом законодателе нравственность еще больше приобретает себе уважение, противоречит тому, что моральность

¹ Ср. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 471

именно в том и состоит, что закон уважается исключительно ради него же самого¹. Стало быть, практический разум, в котором самосознание признается для себя неким «в себе», так же не доходит до единства и действительности в самой себе, как противопоставляемый ему теоретический разум, в котором признается неким «в себе» предметная сущность. Людям трудно поверить, что разум действителен, но, в самом деле, ничто не действительно, кроме разума; он есть абсолютная мощь. Суетность людей полагает, что у них есть в голове мнимый идеал, чтобы все критиковать. Мы — умные, мы имеем этот идеал внутри себя, но он *не существует*. Такова последняя точка зрения; это высокая точка зрения, но в ней не идут дальше, не пропикают до истины. Абсолютное добро остается *долженствованием* и на этом, согласно указанной точке зрения, мы и должны остановиться.

3. Нам остается еще рассмотреть третью сторону кантовской философии, критику силы суждения, в которой появляется требование конкретности, требование, чтобы идея вышеуказанного единства была положена не как некое потустороннее, а как наличное, и эта сторона имеет особую важность. Рассудок, говорит Кант, законодательствует, правда, в теоретической области, создает категории; однако, последние остаются лишь всеобщими определениями, вне которых лежит особенное (другая составная часть, входящая в состав всякого познания). Всеобщее и особенное отличны для рассудка друг от друга, ибо его различия остаются в пределах всеобщности. В практической области разум, правда, есть «в себе»; однако, его свободное для-себя-бытие, законодательствующая свобода в высшей форме, также противостоит природе в ее свободе и ее собственных законах. «В теоретической области разум только может посредством рассудка делать выводы из данных законов путем умозаключений, и эти выводы никогда не выходят за пределы природы; лишь в практической области он сам законодательствует. Рассудку и разуму» (практическому) «принадлежат два разных законодательства на одной и той же почве опыта, причем ни одно из них не должно ограничивать власть другого. Ибо сколько мало понятие природы оказывает влияние на законодательство посредством понятия свободы, столь же мало последнее нарушает законодательство природы. Возможность совместного существования обоих законодательств и нужных для них способностей доказала критика чистого разума» (!?). «Что эти две различные области, которые, правда, не ограничиваются друг другом в их законодательстве, но непрестанно

¹ Kant, Kritik der prakt. Vernunft, S. 146.

ограничивают друг друга в их действиях в чувственном мире» (т. е. там, где они встречаются), «не составляют одну область, это происходит оттого, что, хотя понятие природы может в созерцании делать доступным представлению его предметы, оно, однако, делает их представимыми не как вещи в самих себе, а лишь как голые явления, понятие же свободы, напротив, хотя может делать представимым для нас в своем объекте самоё вещь в себе, не может все же сделать его представимым в созерцании. Стало быть, ни одно из них не может доставлять нам теоретического познания о его объекте (и даже о мыслящем субъекте), как о вещи в себе, которая в таком случае была бы сверхчувственной; это — безграничная и недоступная область для всей нашей способности познания. Хотя между областью понятия природы как чувственной и областью понятия свободы как сверхчувственной укреплена необозримая пропасть, так что не возможен переход от первой ко второй, как будто бы существовало столько же различных миров, из которых первый не может иметь никакого влияния на второй, все же второй должен иметь влияние на первый, а именно, понятие свободы должно осуществить в чувственном мире заданную его законами цель и, следовательно, должно быть возможно мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы находилась в согласии по крайней мере с возможностью долженствующих быть осуществленными в ней целей сообразно законам свободы. Следовательно, должно все же существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что понятие свободы практически содержит в себе, понятие какового единства, хотя оно ни теоретически ни практически не достигает его познания и, значит, не имеет собственной, ему принадлежащей области, все же делает возможным переход от способа мышления согласно принципам одной области к способу мышления согласно принципам другой области. Посредине между *рассудком* и *разумом* лежит поэтому *сила суждения*, точно так же как посредине между способностью познания и способностью желания лежат *удовольствие* и *неудовольствие*, в этой способности должен, стало быть, лежать переход от области понятия природы к области понятия свободы». ¹

Сюда принадлежит *целесообразное*, т. е. некая особенная реальность, которая определена лишь всеобщим, целью. Рассудок есть основание этого единства многообразного. Чувственное, стало быть, определено

¹ Kant, Kritik der Urteilskraft (Dritte Auflage, Berlin, 1799), Einleitung, S. XVII—XX, XXIV—XXV.

здесь сверхчувственным. Эта идея некоего всеобщего, имеющего в самом себе особенное, именно и есть, согласно Канту, предмет силы суждения, которую он подразделяет следующим образом: «Если дано всеобщее (правило, принцип, закон), то сила суждения, подводящая под него особенное, есть определяющая сила суждения», непосредственная сила суждения. Но здесь есть также особенное, не определяемое родом. «Но если дано только особенное, для которого сила суждения» должна отыскать всеобщее, то она есть рефлектирующая сила суждения. Рефлектирующая сила суждения имеет своим принципом единство абстрактно всеобщего, доставляемого рассудком, в особенности, идею закономерной необходимости, которая вместе с тем свободна или, говоря иначе, идею свободы, которая непосредственно едина со своим содержанием. «Этот принцип не может быть не чем иным, как тем, который гласит, что так как всеобщие законы природы имеют основание в нашем рассудке, предписывающем их природе, хотя только со стороны ее всеобщего понятия, то особенные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным вышеуказанными всеобщими законами, должны рассматриваться, согласно такому единству, как будто их тоже дал некий рассудок (хотя и не наш) в помощь нашей способности познания, дабы сделать возможным установление системы опыта согласно особнным законам природы. Это не значит, что мы должны принимать существование такого рассудка (ибо эта идея служит принципом лишь рефлектирующей силы суждения), а указанная способность дает этим закон лишь себе самой, а не природе. Так как понятие некоего объекта, поскольку оно содержит в себе также и основание действительности этого объекта, называется целью, а соответствие некоторой вещи тому свойству вещей, которое возможно лишь согласно целям, называется целесообразностью ее формы, то принцип силы суждения в отношении формы вещей природы, подчиняющихся эмпирическим законам вообще, есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. посредством этого понятия мы представляем себе природу так, как будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов». ¹

Уже Аристотель рассматривал природу как целесообразную в самой себе, как имеющую в самой себе *вобс*, ум, всеобщность, так что, будучи в нераздельном единстве друг с другом, одно есть момент другого. Цель есть имманентное понятие, есть не внешняя форма и абстракция, противостоящая лежащему в основании материалу, а

¹ Kant, Kritik der Urteilkraft, S. XXV—XXVIII.

нечто проникающее собою содержание, так что все особенное определено самим этим всеобщим. Согласно Канту, таким определяющим является рассудок; законы рассудка, которые он в процессе познания имеет в самом себе, еще оставляют, правда, предметное неопределенным; однако, так как это многообразное само должно обладать в себе связностью, которая все же для человеческого усмотрения носит характер случайности, «то сила суждения должна для своего собственного употребления принимать в качестве принципа, что случайное для нас содержит в себе некое, хотя и непознаваемое для нас, но все же мыслимое единство в приведении многообразного в такую связь, при которой получается возможный в себе опыт»¹. Этот принцип таким образом в свою очередь сразу впадает в субъективность, оказывается субъективной мыслью и есть лишь максима нашей рефлексии, чем, следовательно, ничего не должно быть высказано об объективной природе предмета², потому что раз навсегда «в себе» помещено Кантом вне самосознания, и рассудок понимается им лишь в форме самосознательного, а не в его становлении другим.

Этот принцип рефлектирующей силы суждения есть внутри себя двойная целесообразность, *формальная* и *материальная*; таким образом, сила суждения либо эстетична, либо телеологична; первая рассматривает *субъективную*, а вторая — *объективную, логическую* целесообразность. Существуют согласно этому два предмета силы суждения — прекрасное в произведениях *искусства* и естественные продукты органической жизни, — возвещающие нам единство понятия природы и понятия свободы³. Рассмотрение этих произведений характеризуется тем, что мы видим некоторое единство рассудка и особенного. Но так как это рассмотрение есть лишь некоторый субъективный способ, как представлять себе такие продукты, а не содержит в себе их истины, то такие вещи лишь рассматриваются согласно этому единству, но не суть таковые в себе, а то, что они суть в себе, лежит по ту сторону их рассмотрения.

а) Прекрасное эстетической силы суждения состоит в следующем: «Удовольствие и неудовольствие суть нечто субъективное, нечто такое, что вовсе не может стать предметом познания. Предмет лишь постольку целесообразен, поскольку представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия, и это есть эстетическое представление. Воспринимание форм в воображении никогда не может совершаться

¹ *Ibid.* Einleitung, S. XXVI, XXXIII.

² *Ibid.* S. XXXIV.

³ *Kant*, Kritik der Urteilskraft, S. XLVIII—LII.

без того, чтобы рефлектирующая сила суждения, хотя бы и ненамеренно, не сравнивала их по крайней мере со своей способностью относить созерцания к понятиям. Если в этом сравнении сила воображения» (как способность созерцаний а priori?) «ненамеренно приводится посредством некоторого данного представления», — чего-то прекрасного, — «в согласии с рассудком как со способностью понятия, и благодаря этому вызывается чувство удовольствия, то предмет должен в таком случае рассматриваться как целесообразный для рефлектирующей силы суждения. Эстетично такое суждение о целесообразности объекта, которое не основывается на каком-либо существующем понятии о предмете и не доставляет какого-либо понятия о нем. Предмет, форма которого (а не материальное в представлении о нем как ощущение) оценивается как основание удовольствия, получаемого нами от представления о таком объекте, прекрасен», — это первое разумное слово о прекрасном. Чувственное есть один момент прекрасного: помимо того последнее непременно должно выражать собою духовное, некоторое понятие. Прекрасное есть то, что мы без субъективного «интереса», но точно так же и «без понятия» (т. е. без определений рефлексии, законов) «представляем себе объектом, который всем нравится. Оно не находится в связи с какой бы то ни было склонностью; субъект, следовательно, чувствует себя в нем совершенно свободным. Оно уже не *для меня* прекрасно. Цель есть предмет некоторого понятия, поскольку последнее рассматривается как причина первого» (предмета) «и причинность некоторого понятия в отношении его объекта есть целесообразность». Для идеала требуется «идея разума, делающая цели человечества, поскольку они не могут быть представлены чувственно, принципом оценки некоего образа, через который, как через действие этих целей разума в явлениях, открываются нам эти цели. Идеал мы имеем право ожидать встретить лишь в человеческом образе». — *Возвышенное* есть стремление чувственно изобразить некую идею, в каковой попытке оказывается вместе с тем несоответствие, невозможность схватить идею посредством чувственного изображения¹. Здесь в эстетической силе суждения мы видим непосредственное единство всеобщего и особенного, ибо прекрасное есть как раз такое лишенное понятия непосредственное единство. Но так как Кант помещает последнее в субъект, то оно есть нечто ограниченное, а в качестве эстетического оно также и ниже, поскольку оно не есть постигнутое в понятии единство.

¹ Kant. Kritik der Urteilskraft, S. XLIII—XLV, 16—19, 32, 56, 59, 77.

в) Другим видом совпадения служит в объективной и материальной целесообразности *телеологическое* рассмотрение природы, признающее, что в органических продуктах природы мы созерцаем непосредственное единство понятия и реальности как предметное, — цель природы, содержащая в своей всеобщности особенное, в своей особенности род; но такое рассмотрение должно совершаться не внешне, а согласно внутренней телеологии. Согласно внешней целесообразности нечто имеет свою цель в другом: «Снег предохраняет в холодных странах посевы от мороза, облегчает санное общение людей между собой»¹. Напротив, внутренняя целесообразность состоит в том, что нечто есть в себе же самым целью и средством; его цель, следовательно, не находится вне его. Таким образом, мы при рассмотрении живых существ не останавливаемся на том, что мы имеем перед собою некое чувственное, которое мы приводим согласно категориям рассудка в отношение с другим, а рассматриваем эти живые существа как самопричину, как производящих самих себя. Это — самосохранение живого; в качестве индивидуума оно, правда, преходяще, но пока оно живет, оно производит само себя, хотя и нуждается для этого в известных условиях. Природной цели мы, таким образом, должны искать в материи, поскольку она есть внутренне организованный продукт природы, «в котором все есть цель и взаимно друг для друга также и средство»²; так как все члены органического существа суть одновременно средства и цели, то оно есть самоцель внутри себя. Это — аристотелевское понятие; это — бесконечное, возвращающаяся сама в себя идея.

Кант говорит об этом. «Мы не делали бы никакого различия между *механизмом природы* и ее *техникой*, т. е. целевой связью в ней, если бы наш рассудок не носил такого характера, что он необходимо должен переходить от всеобщего к особенному, и сила суждения не может, следовательно, произнести определяющего суждения, не обладая неким всеобщим законом, под который он мог бы подводить особенное. Последнее как таковое содержит в себе в отношении всеобщего нечто случайное, но тем не менее разум все же требует также и единства в связи особенных законов природы, требует, значит, закономерности, каковая закономерность случайного называется целесообразностью. И выведение а priori особенных законов из всеобщих посредством определения понятия данного объекта невозможно в

¹ Ibid. S. 279—283.

² Ibid. SS. 286—288, 292—296.

отношении того случайного, что эти особенные законы содержат в себе; понятие целесообразности природы будет, таким образом, для человеческой силы суждения необходимым понятием, но понятием, не касающимся определения самого объекта, следовательно, субъективным принципом¹. Органическое существо есть, стало быть, согласно Канту («Kritik der Urteilskraft», S. 354), такое существо, в котором механизм природы и цель тождественны; мы рассматриваем его так, как будто в чувственном обитает некое понятие, делающее соответствующим себе особенное. В органических продуктах природы мы созерцаем это непосредственное единство понятия и реальности, ибо в факте жизни мы созерцаем душу или всеобщее и существование или особенное в едином единстве, чего нет в неорганической природе. Таким образом, в кантовской философии появляется представление о конкретном, представление о том, что всеобщее понятие определяет особенное. Но так как Кант брал эти идеи опять-таки только в субъективном определении, как руководящие мысли для силы суждения, которыми не может быть высказано ничего в себе сущее, то он, хотя и выражает единство понятия и реальности, все же снова подчеркивает аспект понятия; он, стало быть, не хочет снять его границу в тот момент, в который он полагает ее как границу. В этом заключается постоянное противоречие кантовской философии. Кант установил величайшие противоположности в их односторонности, и он же высказывает и разрешение противоречия; разум постулирует единство и мы им и обладаем в лице силы суждения. И однако, Кант говорит («Kritik der Urteilskraft», S. 355—363): это — лишь способ нашей рефльтирующей силы суждения. Не само живое таково, а мы привыкли рассматривать его таким образом. В искусстве, правда, сам характер чувственности нам дает представление идеи; *реальность* и *идеальность* здесь непосредственно едины. Но и здесь Кант нам говорит, что мы должны остановиться на одностороннем, и он это говорит в тот момент, когда он выходит за него. У Канта поэтому богатство мысли развертывается всегда только в субъективном виде; все случаи, всякое содержание имеют место лишь в представлении, мышлении, постулировании. Объективно для Канта лишь то, что есть в себе, и мы не знаем, что такое вещи в себе. Но «в себе» есть лишь *carut mortuum*, мертвая абстракция другого, бессодержательная, неопределенная потусторонность.

Причина, почему вышеуказанные истинные идеи не суть согласно

¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 343—344.

Канту истина, заключается, стало быть, в том, что он раз навсегда предполагает истинными пустые абстракции о рассудке, не выходящем за пределы абстрактно всеобщего, и о противостоящей ему чувственной материи, единичном. Правда, Кант, помимо того определенно приходит к представлению об *интуитивном* (созерцающем) *рассудке*, который, давая всеобщие законы, определяет вместе с тем особенное; это — глубокое определение, истинно конкретное, реальность, определяемая присущим ей понятием, или, как это называет Спиноза, *адекватная идея*. А именно, «так как для познания требуется также созерцание, а способность полной спонтанейности созерцания была бы «специфически» отличной от чувственности и совершенно независимой от нее способностью познания, было бы, следовательно, рассудком в самом общем смысле, — то можно себе представить (*sich denken*) также и интуитивный рассудок, который не идет от всеобщего к особенному, и, значит, к единичному через понятия, интуитивный рассудок, в котором не встречается та случайность соответствия природы в ее продуктах рассудку согласно особенным законам, которая делает столь трудным для нашего рассудка привести ее многообразие к единству познания». Но что этот *intellectus archetypus* (первообразный интеллект) есть истинная идея рассудка, об этом Кант не догадывается. Станным образом ему действительно пришла в голову эта идея об интуитивном рассудке, но он не знает никакого другого основания, почему она не истинна, помимо того довода, что наш рассудок носит другой характер, а именно, он таков «что движется от аналитически всеобщего к особенному»¹. Абсолютный же разум и существующий в себе рассудок, как мы видели, носят, согласно Канту, такой характер, что они в самих себе не обладают реальностью: рассудок нуждается в материи, теоретический разум создает домыслы, практический разум не может идти в своей реальности дальше постулирования. Несмотря на их прямо и ясно высказанную Кантом неабсолютность, они все же, согласно ему, суть истинное познание, и интуитивный рассудок, обладающий в едином единстве понятием и созерцанием, есть, таким образом, лишь составляемая нами себе мысль.

с) Наивысшей формой представления конкретного, какая появляется в кантовской философии, служит постижение цели во всей ее всеобщности, и постигнутая таким образом, она есть *добро*. Это *добро* есть идея, есть моя мысль, но имеется абсолютное требование, чтобы

¹ *Ibid.*, S. 347—348 (351).

оно осуществилось также и в мире, чтобы необходимость природы соответствовала законам свободы, но не как необходимость некоей внешней природы, а посредством осуществления права и нравственности в человеческой жизни, посредством государственной жизни, — требование, чтобы мир был вообще добр. Это тождество добра и реальности есть требование практического разума, но субъективный разум не может реализовать этого требования. Человек, правда, совершает в каждом хорошем своем поступке нечто доброе; однако, последнее лишь ограничено. Всеобщее добро как *конечная цель* мира может быть достигнуто посредством чего-то третьего. И эта властвующая над миром сила, имеющая своей конечной целью, осуществление добра в мире, есть *бог*¹. Таким образом, «Критика силы суждения» кончает *постулатом бога*. Если своеобразные законы, как именно такие-то и такие-то самостоятельные, единичные отношения, и не имеют никакого отношения к добру, то все же разум состоит в том, чтобы иметь в себе единство как существенное, субстанциальное и желать его в качестве такового. Противоположность этих двух областей, добра и мира, противоречит этому тождеству; разум должен поэтому требовать, чтобы это противоречие было устранено, чтобы существовала некая сила, которая сама по себе добра и есть сила, *стоящая выше природы*. Таково положение, которое в кантовской философии занимает *бог*: доказать нельзя, что бог существует; но его существование есть требование. Этот недостаток, невозможность доказать существование бога, происходит оттого, что согласно кантовскому дуализму нельзя показать, каким образом добро как абстрактная идея в нем же самом состоит в том, что оно снимает свою идею как абстрактную, а мир в нем же самом состоит в том, что он снимает сам себя в своей внешности и в своей отличности от добра, и, таким образом, оба обнаруживают себя как свою истину, которая в отношении к ним представляется чем-то третьим, но вместе с тем определяется как первая. Таким образом, в бога, согласно Канту («Kritik der Urteilkraft», S. 460—461) можно лишь *верить*; с этим находится в связи та вера, о которой говорит Якоби, ибо в этом пункте между Кантом и Якоби нет разногласия².

Если согласно этой кантовско-якобиевской точке зрения бог есть предмет *веры*, и мы на один момент согласимся с этой точкой зрения,

¹ Kant, Kritik der Urteilkraft, S. 423—424.

² И этот пункт философии Якоби Гегель в своем курсе лекций 1825 — 1826 гг. вставил только здесь.

то в ней, следует признать, налицо возвращение к абсолютному. Но все же остается вопрос: что такое бог? Ответить, что он есть сверхчувственное, значит сказать чрезвычайно мало, и столь же мало будет сказано, если мы ответим, что он есть всеобщее, абстрактное, само по себе сущее. Но тогда в чем же состоит его определение? Если же мы перейдем здесь к определениям абсолютного, то возникает то плохое, неприемлемое для этой точки зрения следствие, что мы тем самым переходим к познанию, ибо последним называется знание о некотором предмете, который *конкретен внутри себя*, т. е. определен. Здесь же мы доходим лишь до того, что бог вообще существует и что он обладает определением безграничного, всеобщего, *неопределенного*. Таким образом, бог не может быть познан, ибо для того, чтобы быть познанным, он должен был бы содержать в себе в качестве *конкретного* по меньшей мере два определения; этим, следовательно, было бы положено *опосредствование*, ибо знание *конкретного* есть вместе с тем *опосредствованное* познание. Но рассматриваемой точке зрения недостает опосредствования, и она останавливается на *неопределенном*. Говоря афинянам, Павел ссылается на алтарь, который они посвятили неведомому богу, и сообщает им, *что такое бог*; но указанная здесь точка зрения приводит нас снова к неведомому богу. Вся жизнь природы, равно как и духа, есть опосредствование внутри себя, и к этому и перешла шеллинговская философия.

Резюмируя кантовскую философию, взятую как целое, следует сказать, что мы находим на всем ее протяжении идею мышления, которая есть в самой себе абсолютное понятие, в себе самой обладает различием, реальностью, причем теоретический и практический разум обладают лишь *абстрактным* различием; но в лице силы суждения как их единства Кант идет так далеко, что полагает различие как действительное, или, иначе сказать, полагает не только особенность, но также и единичность. Но так как это филистерское представление берет своим исходным пунктом *нашу человеческую* способность познания, которая для него значима в ее эмпирической форме, несмотря на то, что эта способность, согласно Канту, не познает истины, и что он также и описывает истинную идею этого познания как некую лишь мысль, которой мы обладаем, то действительностью оно признает чувственную, эмпирическую данность, для постижения которой Кант берет в помощь категории рассудка, и он признает значимость этого данного, эмпирического мира в той же мере, в какой она признается в повседневной жизни. Это — завершенная рассудочная философия, отказывающаяся от *разума*;

она, таким образом, приобрела себе много друзей своей отрицательной стороной, тем, что она сразу дает возможность освободиться от *старой метафизики*. Согласно Канту, продуцируется некое чувственное, обладающее определениями мысли, которое, однако, не есть вещь, ибо если мы, например, чувствуем нечто *твердое*, то Кант говорит: я чувствую *твердое*, но я не чувствую некоего *нечто*. Таким образом, кантовская философия кончается дуализмом, отношением, которое по существу есть всецело долженствование, страдает неразрешенным противоречием. Иначе обстоит дело с той верой, которую выдвигает Якоби; последняя *находит* представление о боге как непосредственное бытие, и всякое опосредствование признается ею неистинным. Следовательно вывод, к которому приходит Кант, гласит: «мы познаем лишь явления», вывод же, к которому приходит Якоби, напротив, гласит: «мы познаем только конечное и обусловленное». Много людей возрадовалось по поводу и того и другого вывода, так как лень разума считала, что эти выводы, слава богу, освобождают ее от всяких требований размышления, и теперь, когда не надо больше углубляться в себя, спускаться в глубины природы и духа, она может дать себе полную волю. Дальнейшим результатом этого положения вещей была автократия субъективного разума, который ввиду того, что он абстрактен и не познает, обладает лишь субъективной уверенностью, а не объективной истиной. Это доставляло новую радость, люди возрадовались тому, что свободе предоставлен полнейший простор, дано право, которого я не могу ни познать, ни оправдать и которое и не нуждается в таком оправдании; моя субъективная свобода убеждения и уверенности признается всем, что нужно. Якоби прибавил к этому третью радость, ибо согласно ему выходило, что так как желание познать истину приводит лишь к тому, что бесконечное получает характер конечного, то даже грешно желать познать истину. Какое это было безотрадное время для истины, когда исчезла всякая метафизика и пользовалась признанием философия, которая вовсе не была философией.

Но помимо общей идеи о синтетических суждениях *a priori*, о всеобщем, имеющем в себе различия, Кант во всех частях, на которые для него распадается целое, инстинктивно проводил расчленение согласно, хотя и бездуховной, схеме трйственности, причем им применяется эта схема не только в трех критиках, но и в большинстве дальнейших отделов, в которых трактуются категории, идеи разума и т. д. Кант, следовательно, предначертал ритм познания как некую всеобщую схему научного движения и повсюду устанавливал тезис,

антитезис и синтез, как те способы проявления духа (*die Weisen des Geistes*), через которые он есть дух как дух, который, таким образом, сознательно различает себя. Первым способом проявления служит сущность, но для сознания *иноебытие*, ибо то, что есть только *сущность*, есть *предмет*. Вторым служит для-себя-бытие, собственная действительность; здесь получает место противоположное отношение, так как самосознание как отрицательное по отношению к тому, что есть «в себе», есть для себя самого сущность. Третьим служит единство их обоих: для себя сущая, самосознательная действительность, есть всяческая действительность, в которую взяты обратно как предметная, так и для себя сущая действительность. Таким образом, Кант исторически указал моменты целого и правильно их определил и различил; это — хорошее *введение в философию*. Недостаток кантовской философии состоит в том, что в ней выпадают друг из друга моменты абсолютной формы, или, если будем рассматривать ее с другой стороны, в том, что в ней наш рассудок, наше познание образует противоположность к «в себе»; в ней нехватает отрицательного, снятия долженствования, не постигнутого в понятии. Но мысль и мышление уже успели сделаться непреодолимой, неустраимой отныне потребностью. Было, стало быть, во-первых, требованием последовательности, чтобы особенные мысли выступали как необходимо порожденные и оправданные указанным первым единством «я». Но, во-вторых, произошло то, что мысль простерлась на весь мир, ко всему прилепилась, все подвергла исследованию, во все внесла свои формы, все систематизировала, так что повсюду надо было действовать, руководясь ее определениями, а не голым *чувством*, рутиной или практическим смыслом, этой чудовищной не-сознательностью так называемых практических людей. Таким образом, выставлялось требование, чтобы в теологии, в правительствах и их законодательствах, в преследовании целей государства, в промыслах и механике всегда действовали только согласно всеобщим определениям, т. е. *рационально*, как нам приходится часто слышать даже о рациональном пивоварении, рациональном кирпичном заводе и т. д. Это — потребность в конкретном мышлении, между тем как кантовский вывод, что все есть явление, оставлял существовать только пустую мысль. Ведь даже сущность откровенной религии заключается в том, чтобы знать, что такое бог. Существовала поэтому страстная тоска по содержанию истины, так как человек никак не мог возвратиться к звериному состоянию, и столь же мало он мог пасть так низко, чтобы удовлетворяться формой чувства, дойти до того, чтобы единственно только последнее обладало для него значимостью в отношении высших

интересов. Первую потребность, — потребность в последовательности, пытался удовлетворить Фихте, а вторую, — потребность в содержании, Шеллинг.

С. ФИХТЕ

Фихте дал своему времени значительный толчок, и его философия есть завершение и, в особенности, более последовательное изложение кантовской философии. Он не выходит за пределы основного содержания философии Канта, и сначала и не видел в своей философии ничего другого, кроме систематического развития кантовского философского учения. Кроме этой и шеллинговой философии нет других философских систем. Другие подхватывают кое-что из учения этих философов и надоедливо опровергают их с помощью этих подхваченных ими кусков; *ils se sont battu les flancs pour être de grands hommes* (они очень старались быть великими людьми). Таким образом, в Германии существовали в то время многие философии, как, например, рейнгольдовская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д.; но в них выступает перед нами лишь придающая себе важность самая крайняя надутая ограниченность, мы в них встречаем только крошку из разных подхваченных мыслей и представлений или из фактов, которые я нахожу в себе. Но все их мысли или заимствованы у Фихте, Канта или Шеллинга, — поскольку в их философиях имеются вообще мысли, или же они вносят в заимствованные ими учения кое-какое измененье, и последнее состоит большей частью только в том, что великие принципы превращаются в нечто скучное, живые пункты учения умерщвляются, или же они изменяют второстепенные формы, и им кажется, что этим они установили другой принцип, но при ближайшем рассмотрении все-таки оказывается, что последний остается принципом, выставленным одним из указанных трех философов. Пусть вам служит утешением то обстоятельство, что я больше ничего не буду говорить об этих философиях; разбор их был бы не чем иным, как доказательством того, что все в них заимствовано у Канта, Фихте или Шеллинга и что произведенное в них видоизменение форм представляет собою лишь видимость изменения, а, собственно говоря, является ухудшением принципов названных трех философов.

Иоганн Готтлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в Рамменау у Бишофсверды в Верхних Лужицах, учился в иенском университете и был в продолжение некоторого времени домашним учителем в Швейцарии. Он написал сочинение о религии под названием «*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*» («Опыт критики всякого откровения»), написан-

ное всецело в кантовских выражениях, так что ее считали произведением Канта. После этого он был приглашен в 1793 г. в Иену в качестве профессора философии; от этой профессуры он, однако, отказался в 1799 г. по причине неприятностей, которые навлекла на него статья под названием: «Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» («Об основании нашей веры в божественное управление миром»). Обстоятельства дела таковы. Фихте издавал журнал в Иене; помещенная в нем статья, принадлежавшая перу другого, рассматривалась как атеистическая. Фихте мог молчать; он, однако, дал в качестве введения вышеназванное сочинение. Правительство хотело произвести расследование. Тогда Фихте написал письмо, в котором содержались угрозы; после этого Гете сказал, что правительство не должно позволить угроз по своему адресу. Затем Фихте в продолжение некоторого времени читал частные лекции в Берлине, сделался в 1805 г. профессором в Эрлангене и в 1809 г. — в Берлине, где он умер 27 января 1814 г.¹ О его частных судьбах мы не можем здесь говорить подробнее.

В том, что носит название фихтевской философии, следует различать между его собственно спекулятивной философией, развивающей свои положения строго последовательно и менее известной, и его популярной философией, к которой мы должны отнести лекции, читанные им в Берлине перед смешанной публикой, например произведение под названием: «Vom seligen Leben» («О блаженной жизни»). В последних имеется много трогательного, назидательного; так называющие себя фихтеанцы часто знают только эту сторону его философии. Популярные лекции представляют собою речи, обладающие большой силой убедительности для развитого религиозного чувства. Однако, в истории философии они не могут быть приняты во внимание, хотя возможно, что содержание обладает величайшей ценностью; содержание, именно, должно быть развито спекулятивно, и это имело место только в его более ранних философских произведениях².

¹ Fichtes Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne (Жизнь и переписка Фихте; издано его сыном), т. I, стр. 3, 6, 24 и след.; 142, 189, 337 — 338, 348—349, 353—354, 358—364; ч. 2, стр. 370—372, 442—448, 455; 518, 540, 578.

² Однако, посмертные произведения Фихте, вышедшие в свет только после смерти Гегеля, показывают, что Фихте в лекциях, читанных им в берлинском университете, уже развил научно также и эту точку зрения преобразованной философии; начало такому научному развитию Фихте положил в появившейся уже в 1810 г. брошюре под названием: «Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss» (Наукоучение в его общем очерке) (см. *Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, т. I, S. 441—442 (К. Л. М.).

1. Первоначальная философия Фихте

Фихте устранил вышеуказанный недостаток кантовской философии, ту бессмысленную непоследовательность, благодаря которой всей системе недостает спекулятивного единства. Фихте ухватился за абсолютную форму или, другими словами, для Фихте абсолютная форма как раз и есть абсолютное для-себя-бытие, абсолютная отрицательность, не единичность, а понятие единичности и тем самым понятие действительности. Фихтевская философия представляет собою, таким образом, разработку формы, взятой сама по себе (*in sich*). В качестве абсолютного принципа он выставил «я», так что из последнего, являющегося вместе с тем непосредственной достоверностью самого себя, все содержание универсума должно быть выведено, изображено как его продукт; разум есть поэтому, согласно Фихте, в самом себе синтез понятия и действительности. Но затем Фихте так же односторонне снова ставит этот принцип на одной стороне; этот принцип с самого начала *субъективен*, обременен противоположностью, и его реализация есть движение вперед вдоль конечности, оглядка назад на предшествующее. Кроме того, форма изложения страдает тем неудобством и даже, можно сказать, нескладностью, что нам всегда преподносится эмпирическое «я», а это является несуразным и подставляет другую точку зрения.

Повышенная философская требовательность идет у Фихте в том направлении, что, с одной стороны, самосознание не хочет дольше мыслить абсолютную сущность как непосредственную субстанцию, имеющую различие, реальность и действительность не в самой себе. Самосознание всегда отчасти восставало против этой субстанции, не находя в ней своего для-себя-бытия, чувствуя, следовательно, отсутствие своей свободы, частью же представляло себе эту сущность предметно как личное, живое, самосознательное, действительное существо, требовало такой сущности, которая не только замкнута в абстрактной метафизической мысли. С другой стороны, сознание, для которого есть другое, требовало момента внешней действительности, бытия как такового, в которое мысль необходимо должна была бы переходить, требовала истины в предметном существовании, что мы в особенности видим у англичан. Это понятие, которое есть непосредственно действительность, и эта действительность, которая непосредственно есть свое понятие и притом таким образом, что нет третьей мысли, которая поднималась бы выше этого единства и это единство не есть непосредственное единство, не имеющее в самом себе различия, разделения, —

это понятие и эта действительность есть «я». Оно есть саморазличение противоположных в нем самом. То, чем оно отличается от простоты мышления и отличает это другое, есть также непосредственно для него, равно ему или, иначе говоря, не отлично от него. Таким образом, оно есть чистое мышление; или, выражая это иначе, «я» есть истинное синтетическое суждение *a priori*, как его назвал Кант. Это начало есть постигнутая действительность, ибо взятие инобытия обратно в самосознание именно и есть постижение. Понятие понятия, стало быть, Фихте нашел с той стороны, что в том, что постигается, самосознание имеет достоверность самого себя; то, что не постигнуто, есть для него (для самосознания) нечто чуждое. Это абсолютное понятие или, иначе говоря, эта в себе и для самой себя существующая бесконечность, и есть та бесконечность, которая должна быть развита в науке и различение которой должно быть изображено как совокупность различий универсума изнутри себя; этот универсум должен в своем различии оставаться с одинаковой абсолютностью рефлексированным в себя. Нигде не существует ничего другого, кроме «я», и «я» существует, потому что оно существует; то, что существует, существует лишь в «я» и для «я».

Фихте только выставил это понятие, но он не довел его до реализации науки изнутри самой себя. Ибо это понятие фиксируется для него как это понятие; оно обладает для него абсолютностью лишь постольку, поскольку оно есть нереализованное понятие и, следовательно, само в свою очередь выступает наряду с реальностью. Фихтевская философия обладает великим преимуществом; она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения. Важное значение имеет это единство принципа и попытка научно последовательно развить из него все содержание сознания или, как это тогда выражали, конструировать весь мир. Над этим издевались, но философия нуждается в том, чтобы содержать в себе единую живую идею. Мир есть цветок, извечно вырастающий из одного зерна. Таким образом, Фихте, начав с «я», не приступает к делу, подобно Канту, не излагает своих выводов в форме сообщения, а идет дальше, стремится, исходя из «я», дать конструкцию определений знания. Он ставит своей задачей развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений. Но так как Фихте говорит, что то, чего нет *для нас*, нас не касается, то он понимал этот принцип не как идею, а исключительно только как представляющий собою сознание о том, что мы делаем

в качестве знания и, следовательно, понимал его еще в форме субъективности.

Итак, если Кант выясняет *познавание*, то Фихте выясняет *знание*. Фихте выражает задачу философии формулой, гласящей, что философия есть учение о знании; всеобщее знание есть столь же предмет, сколь и исходный пункт философии. Сознание *знает*, это — его природа; цель философского познания есть *знание этого знания*. Фихте называл поэтому свою философию *наукоучением*, *наукой знания*. А именно, обычное сознание в качестве деятельного «я» находит то и сё, занимается не самим собою, а другими предметами и интересами; но необходимость, чтобы я создал определения и как раз *такие-то* определения, например, *причину и действие*, имеет место по ту сторону моего сознания; я произвожу их инстинктивно и не могу заглянуть позади моего сознания. Но когда я философствую, я делаю для себя само мое обычное сознание предметом, так как делаю своим сознанием чистую категорию; я знаю, что делает мое «я», и, значит, заглядываю позади моего обычного сознания. Таким образом, Фихте определяет философию как искусственное сознание, как сознание о сознании.

а) Там, где Фихте достиг в своем изложении величайшей определенности, он пачинает с того, что, как мы видели, являлось основным у Канта, с трансцендентального единства самосознания. В нем я — как этот — един; это единство есть у Фихте тождественное и первое. «Я» есть здесь *факт*, говорит Фихте, но еще не *положение*. Как положение, как основоположение «я» не должно оставаться сухим «я», и мы не должны также брать его как одно, а положение требует синтеза. Фихте исходит в своем изложении из убеждения, что философия должна начать совершенно безусловным, совершенно достоверным основоположением, чем-то несомненно достоверным в обыденном сознании. «Быть доказано или определено оно не может, потому что оно должно быть абсолютно первым основоположением». ¹ Доказательство необходимости такого основоположения, как его излагает Вендт («*Themenplan Grundriss*», § 393, S. 494—495), гласит следующим образом: «Наука есть система познания, получающаяся посредством наивысшего основоположения, выражающего содержание и форму знания; наукоучение есть паука о знании, доказывающая возможность и значимость всякого знания и возможность основоположений со стороны формы и содержания, доказывающая самые основоположения и тем самым доказывающая связь всего человеческого знания. Она должна

¹ *Fichte*, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 3.

обладать принципом, который не может быть доказан ни из нее самой, ни из какой-нибудь другой науки, ибо она есть наивысшая наука. Раз существует наукоучение, то существует также система; если существует система, то существует также наукоучение и абсолютно первое основоположение, — это получается посредством неизбежного круга в доказательстве»¹.

Простой основой этого знания служит достоверность меня самого, которое есть отношение меня ко мне самому; что во мне есть, это я знаю. Высшее основоположение как непосредственное, не выведенное, должно быть само по себе достоверным; это есть лишь определение «я», ибо только от «я» я не могу абстрагироваться². Итак, Фихте, подобно Картезию, начинает положением: «Я мыслю, следовательно, существую», и он определенно напоминает об этом положении. Бытие «я» есть не мертвое, а конкретное бытие; но наивысшим бытием является мышление. Таким образом, «я», как для себя сущая деятельность мышления, есть знание, хотя только абстрактное знание, как это вначале и не может быть иначе. Вместе с тем Фихте начинает с этой абсолютной достоверности, исходя из совершенно других потребностей и требований, чем Декарт, так как из этого «я» он хочет вывести не только бытие, но и дальнейшую систему мышления. Ибо, согласно Фихте, «я» есть источник категорий и идей, а все представления и мысли суть некое синтезированное многообразие с помощью мышления. Таким образом, в то время как у Декарта за «я» следуют другие мысли, которые мы только *преднаходим* в нас, как, например, мысль о божестве, природе и т. д. Фихте сделал попытку дать философию, вылитую совершенно из одного куска, не заимствуя ничего извне, ничего эмпирического; с этой мыслью Фихте сразу же вносит неправильную точку зрения. Этим его замысел имеет своей предпосылкой старое представление о науке, согласно которому следует начинать в этой форме основоположений и исходить из них, так что наряду с этим основоположением выступает выводимая из него реальность, и поэтому она в действительности есть нечто другое, т. е. не выводится, или, говоря иначе, указанное основоположение именно поэтому выражает лишь абсолютную достоверность самого себя, а не истину. «Я» достоверно, в нем нельзя сомневаться; но философия хочет познать истину. Достоверное представляет собою субъективное, а так как оно должно продолжать быть основанием,

¹ Ср. *Fichte*, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 13—17, 19, 39, 50—52.

² *Fichte*, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 4—5.

то и дальнейшее остается субъективным, и никак нельзя освободиться от этой формы. — Фихте анализирует затем «я» в трех основоположениях, из которых должна быть развита вся наука.

а. Первое основоположение должно быть простым, предикат и субъект должны быть в нем равны друг другу, ибо если бы они были неравны, то их определения, связь должна была бы быть доказана третьим, так как определения именно со стороны их различия не составляют непосредственно единого. Первое основоположение должно, следовательно, быть тождественным. Ближе Фихте различает в этом первом основоположении форму и содержание; однако, для того чтобы это основоположение было истинным непосредственно само через себя, форма и содержание опять-таки должны быть одним и тем же, и оно должно быть безусловным со стороны их обоих. Это основоположение гласит: « $A = A$ », провозглашает абстрактное, лишенное определений тождество; это — закон противоречия, причем A представляет собою какое угодно содержание. Фихте говорит: «Мышление есть вовсе не сущность, а только некоторое особенное определение бытия; кроме этого определения существуют еще некоторые другие определения нашего бытия. Я сделаю еще только то замечание, что, если мы преступаем пределы: «я есмь», мы необходимо должны прийти к спинозизму. Его единство есть нечто такое, что *должно*, но не *может* быть порождено нами; оно не есть нечто такое, что *есть*». Итак, первое положение гласит: «я» равен самому себе, «я» = «я»; это во всяком случае несомненно дефиниция «я». Субъект и предикат суть здесь содержание, и это содержание двух сторон есть также и их соотношение, т. е. форма. Для соотношения требуется наличие двух членов; но соотносящее и соотносимое суть здесь одно и то же, ибо вследствие простоты «я» оно есть не что другое, как соотнесение «я» с «я». Я знаю о себе, но поскольку «я» есть самосознание, я знаю о некотором предмете, который отличен от меня и вместе с тем есть *также* и мой. Но «я» столь тождественно со своим различием, что отличное есть непосредственно то же самое, а тождественное также и отлично; это — отличие, которое не есть отличие. Самосознание не есть ни мертвое тождество, ни бытие, а есть предмет, который равен мне. Это непосредственно достоверно; все остальное необходимо должно стать для меня столь же достоверным, так как оно есть, согласно Фихте, соотношение меня со мною. Содержание должно превратиться в «я», так что я обладаю в его лице лишь *моим* определением. Это основоположение, во-первых, абстрактно и недостаточно, потому что в нем еще не выражено никакое различие или, иначе говоря, выра-

жено лишь формальное различие, а основоположение должно содержать в себе содержание; в этом фихтевском основоположении действительно различены субъект и предикат, но лишь для нас, размышляющих об этом, т. е. как раз в нем самом нет различия, и, следовательно, нет подлинного содержания. Это основоположение, во-вторых, есть, правда, непосредственная достоверность самосознания; однако, самосознание есть также и сознание, и в последнем для него столь же достоверно, что существуют другие вещи, которым оно противостоит. В-третьих, указанное основоположение не имеет в себе истины именно потому, что достоверность самого себя, которым обладает «я», не имеет в себе предметности, не имеет формы различенного в ней содержания, или, иначе говоря, некое другое выступает и противостоит сознанию.

β) Дабы вошло определение, т. е. некое содержание и различие, для Фихте необходимо положить второе основоположение, которое по своей форме безусловно, но содержание которого обусловлено, так как последнее не принадлежит «я». Это второе основоположение, которое Фихте ставит ниже первого, гласит: «Я противопоставляю «я» «не-я», в каковом основоположении полагается именно нечто другое, чем абсолютное самосознание. Последнему принадлежит в этом основоположении форма, соотношение, но содержанием служит «не-я», некое другое, чем «я». Можно с одинаковым правом как сказать, что благодаря этому содержанию указанное положение независимо, так как отрицательное в нем есть нечто абсолютное, так и сказать, наоборот, что оно независимо благодаря форме *противоположения*, не могущего быть выводимым из первого основоположения. Здесь, следовательно, наступает конец выведению, хотя это выведение противоположения из первого основоположения ведь требуется. Противопоставляя «я» некое другое, я полагаю себя как неположенное; это «не-я» есть предмет вообще, т. е. именно то, что есть предо мною. Это другое есть отрицательное того «я»; называя его «не-я», Фихте, разумеется, нашел очень удачное, хорошее и последовательное выражение. Критики находили много смешного в терминах «я» и «не-я»; это — новое слово и потому оно нам немцам сразу же кажется смешным, но французы говорят, не смеясь при этом, «Moi» и «Non-Moi». Полагание в этом основоположении принадлежит «я»; но так как «не-я» независимо от «я», то мы имеем здесь два члена и самосознание соотносится с некоторым другим. Это второе положение означает, следовательно: Я полагаю себя как ограниченного, как «не-я»; но «не-я» есть нечто вновь прибавившееся. Мы, следовательно, с одной стороны, имеем пе-

ред собою область, которая занята только «я», а затем мы имеем перед собою в качестве предмета «не-я».

γ) К этим двум основоположениям присоединяется еще третье, в котором я теперь произвожу деление на «я» и «не-я». Это — синтетическое основоположение, закон (der Satz) основания; это — положение, которое безусловно по своему содержанию, между тем как второе основоположение было безусловным со стороны своей формы. Это третье положение есть именно взаимное определение друг через друга двух первых положений, так что «я» ограничивает «не-я». «Оба «я», равно как и «не-я», положены через «я» и в «я», как могущие быть взаимно ограничиваемы друг другом, т. е. положены так, что реальность одного упраздняет реальность другого». В границе оба подверглись отрицанию, но «лишь частью»; лишь таким образом возможен синтез, возможна дедукция. Я полагаю «не-я», которое есть для меня, в меня, в мое равенство со мною. Таким образом, я его изъемию из неравенства, из его «не-яйности», т. е. я его ограничиваю. Это ограничение «не-я» Фихте выражает следующим образом: «Я противопоставляю в «я» и притом делимому «я» некоторое делимое «не-я». Я упраздняю «не-я» в качестве целой сферы, каковой оно было согласно второму основоположению, и полагаю его делимым; и точно так же я полагаю делимым «я», поскольку в нем есть «не-я». Вся сфера, которую я имею перед собою, должна, правда, быть «я»; но я имею в ней не одно, а два. Закон основания есть, следовательно, соотношение *реальности* и *отрицания*, т. е. именно граница; он содержит меня ограниченным через «не-я», и «не-я», ограниченным через «я». — В двух прежних положениях, собственно говоря, еще ничего из этого синтеза не содержалось; уже это первое выдвигание трех основоположений уничтожает научную имманентность. Таким образом, также и здесь изложение с самого начала обременено некоторой противоположностью, как у Канта, хотя здесь имеются лишь два акта «я», и хотя мы целиком остаемся в пределах «я».

Вышеуказанное ограничение может быть для меня двояким образом: то пассивно одно, то пассивно другое. В этом ограничении, стало быть, «я» полагает либо «не-я» как ограничивающее, а себя как ограниченное, так что, «я» полагает себя, как нуждающееся в некотором предмете: я, правда, знаю себя как «я», но определенным через «не-я»; «не-я» здесь деятельно, «я» пассивно. Либо же наоборот, я, как упраздняющий инобытие, емь ограничивающий, а «не-я» — ограничиваемое; в этом случае я знаю себя, как безусловно определяющий его «не-я», как абсолютную причину «не-я» как такового, ибо я емь мыслящий.

Первое положение есть положение теоретического разума, интеллекта; второе — положение практического разума, воли¹. Воля состоит в том, что я сознаю себя как ограничивающего предмет; таким образом, я делаю себя деятельным по отношению к предмету и я сохраняю себя. Теоретическое положение сводится к тому, что предмет существует до меня и он меня определяет; когда я созерцаю; «я» есть некоторое содержание, и я имею во мне именно то содержание, которое таково вне меня. Это в целом то же самое, что мы видели в «опыте» Канта: определяет ли «я» некая материя или «не-я», это, в сущности говоря, одно и то же.

в) В теоретическом сознании «я», хотя оно и есть вообще полагающее, оказывается, однако, ограничиваемым «не-я». Но оно равно самому себе; его бесконечная деятельность направлена поэтому всегда к тому, чтобы упразднить «не-я», порождать само себя. Способы, какими «я» полагает само себя, суть различные способы его деятельности; эти способы мы должны познать в их необходимости. Но так как философское познание есть рассмотрение самого сознания, то я всегда познаю только знание, деяние «я». Фихте, стало быть, апеллирует к сознанию, постулирует «я» и «не-я» в их абстрактности, а так как философское познание есть сознание сознания, то недостаточно того, что я *нахожу* определения последнего в нем самом, а я продуцирую их сознательно. Правда, обыденное сознание также производит все определения представления и мышления; оно, однако, производит их, по крайпей мере, в теоретической стороне, не зная об этом своем деле, ибо ему предносится только его ограничиваемость. Таким образом, если я вижу большой четырехугольный предмет, например, стену, то мое обычное сознание берет эти определения так, как они ему даны; предмет присутствует. Я при этом думаю не о видении, а о предмете; но видение есть моя деятельность, определения моего ощущения определены, стало быть, мною (Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* — Наставление к блаженной жизни, S. 80—82). «Я» как теоретическое знает, правда, в философском сознании, что «я» есть полагающее; однако, здесь оно полагает, что «не-я» полагает нечто во мне. Следовательно, «я» полагает само себя как ограничиваемость через «не-я», и я делаю это ограничение моим; таким образом, оно есть для меня во мне, эта пассивность «я» сама есть деятельность «я». Таким образом, всякая реальность, являющаяся для «я» в предмете, есть в самом деле определение «я»², как у Канта категории и прочие определения. Здесь-то

¹ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 52—56, 74.

² *Ibid*, S. 57.

мы больше всего ожидаем от Фихте, что он покажет нам возвращение инобытия в абсолютное самосознание; но, так как он принял, что инобытие безусловно, есть «в себе», то это возвращение не осуществляется. «Я», правда, определяет другое, но это единство есть всецело конечное единство; таким образом, «не-я» снова непосредственно избегло определяемости и выступило из этого единства. Теперь имеется только чередование самосознания и сознания некоторого другого и непрерывное, не имеющее конца продолжение этого чередования.

Развитием теоретического разума служит дальнейшее продолжение многообразных отношений между «я» и «не-я»; формы этого ограничения, которые Фихте теперь последовательно рассматривает, являются определениями объекта. Эти особенные определения мысли он называет категориями и стремится показать их в их необходимости, о чем после Аристотеля никто не думал. Первой из этих форм является *взаимоопределение*, которое мы уже видели в третьем положении. «Определением *реальности* или *отрицания* «я» определяется вместе с тем отрицание или реальность «не-я», и оба, взятые вместе, есть взаимодействие. Во-вторых: «Равная степень деятельности в одном и пассивности в другом есть причинность». Поскольку нечто рассматривается как реальность «не-я», постольку «я» рассматривается как пассивное, и наоборот, поскольку я реален, объект страдателен; это отношение, то, что пассивность объекта есть моя активность или реальность, и обратно, есть понятие причинности. «Сколько частей отрицания «я» полагает в себя, столько же частей реальности оно полагает в «не-я»; оно, согласно этому, полагает себя, как определяющее себя, поскольку оно определяется, и как полагаемое, поскольку оно себя полагает. Поскольку», в-третьих, «я» рассматривается как охватывающее весь безусловно определенный круг всех реальностей, оно есть *субстанция*; поскольку же оно полагается в не безусловно определенную сферу этого круга, в нем есть акциденция». Это — первая разумная попытка на протяжении всей истории выводить категории. Но это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя.

Постольку «я» есть *идеальное основание* всех представлений о предмете, всякая определяемость этого предмета есть некоторое определение «я». Но для того, чтобы он был предметом, он должен быть противоположен этому «я», т. е. положение через «я» определения суть некоторое другое, «не-я» — это противоположность предмета есть *реальное* основание представлений. Но «я» есть также и реальное основание предмета, ибо «я» определяет также и то, что «не-я» как объект про-

тивоположно «я». Эти два основания представления, реальное и идеальное, суть, следовательно, одно и то же. О «я» как идеальном начале и «не-я» как реальном начале много затем болтал также и г. Круг. В первом смысле «я» деятельно и «не-я» чисто пассивно; с другой же стороны, «я» пассивно, а «не-я» активно, является воздействующим. Но так как в нефилософском сознании «я» не сознает своей деятельности в представлении предмета, то оно представляет себе свою собственную деятельность как чужую, как деятельность «не-я».

Мы видим здесь, что противоположность принимает различные формы: форму «я» и «не-я», полагания и противопоставления, двоякого рода деятельностей «я» и т. д. Что я представляю, это, во всяком случае, есть моя деятельность; но главное, о чем дело идет, это — содержание полагания и его необходимая связь через само же него. Если начинают заниматься этим содержанием, то исчезает та форма субъективности, которая у Фихте в его противопоставлении является господствующей и пребывающей. «Я» есть утвердительное, определяющее, и вместе с тем в этом определении им есть также и некоторое отрицательное. Я нахожу себя определяемым, и вместе с тем «я» равно самому себе, бесконечно, т. е. тождественно с собою. Это — противоречие, которое Фихте, правда, пытается примирить, но несмотря на эту попытку, он оставляет существовать основной порок, дуализм. Последним, на чем останавливается Фихте, является только некое должествование, а это не разрешает противоречия, ибо в то же время как «я» должно быть безусловно у самого себя, т. е. быть свободным, оно оказывается, согласно Фихте, вместе с тем также и у другого. Требование разрешить это противоречие получает, следовательно, у Фихте тот характер, что это разрешение есть только требуемое, что приходится мне все дальше и дальше устранивать предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда наткаться на новую границу; это — непрерывное чередование отрицания и утверждения, тождество с собою, которое снова впадает в отрицание и все снова и снова восстанавливается, выбирается из этого отрицания. Но говорить о пределе человеческого разума и т. д. есть бесполезный оборот речи. Что разум субъекта ограничен, это само собою разумеется, но, когда мы говорим о мышлении, то бесконечность означает не что иное, как: *относиться к самому себе*, а не к *своей границе*, и место, где человек бесконечен, находится именно в мышлении. Бесконечность может затем быть также и очень абстрактной и, таким образом, она опять-таки конечна: но истинная бесконечность остается внутри самой себя.

Ближе Фихте дедуцирует затем представительство. То обстоятельство, что «я», выходя из себя, находит также, что его деятельность задержана границей и что оно снова возвращается в себя, приводит к двум противоположным направлениям во мне, между которыми я колеблюсь и которые я хочу соединить в *силе воображения*. Дабы оказалось прочное определение между этими двумя направлениями, я должен сделать границу неподвижной (*ständig*), это — рассудок (*Verstand*). Дальнейшие определения объектов суть в качестве рассудочных категорий виды синтеза: по каждый синтез оказывается новым противоречием. Нужны, следовательно, опять новые примирения и последние являются новыми определениями. Итак, говорит Фихте: я могу все дальше и дальше определять «не-я», делать его моим представлением, т. е. лишать его «не-я», его отрицания по отношению ко мне. Я имею дело только со своею деятельностью; но всегда в ней имеется некоторая внешность, которая остается и не объясняется моей деятельностью. Это потустороннее, которое единственно только и остается для неопределенного «я», Фихте называет сообщаемым этому «я» бесконечным *толчком*, с которым оно всегда имеет дело и за пределы которого оно не может выходить; таким образом, идущая в бесконечность деятельность оказывается благодаря толчку отнесенной в себя, но затем снова реагирует на этот толчок». «Я» в его самоопределении было рассмотрено нами как одновременно определяющее и определяемое; если мы направим рефлексю на то, что безусловно определяющее определенное необходимо должно быть чем-то безусловно неопределенным, и далее — на то, что «я» и «не-я» безусловно противоположны, то окажется, что один раз «я» будет неопределенным, а другой раз — «не-я»¹.

Так как здесь «я» делает своим представлением объект и отрицает его, то эта философия есть *идеализм*, в котором все определения предмета суть идеальные. Все, что «я» имеет определенного, оно имеет через мое полагание. Я сам делаю пиджак, сапог, надевая их на себя. Остается лишь пустой толчок; это — кантовская вещь в себе, которую и Фихте не в состоянии преодолеть, хотя теоретический разум продолжает до бесконечности свое дело определения. «Я» как интеллект вообще остается всегда зависимым от неопределенного «не-я»; только благодаря последнему оно есть интеллект». Теоретическое, таким образом, зависимо². Мы, следовательно, не имеем дела в

¹ *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 194—197, 204, 221—222.

² *Ibid.*, S. 228.

этой области с истинным в себе и для себя, а с чем-то зависимым, потому что «я» ограничено, а не абсолютно, как этого требует понятие; интеллект не рассматривается здесь как дух, который свободен. — Такова точка зрения Фихте в отношении теоретической области.

с) Затем следует, во-вторых, *практический* разум, характер которого состоит в том, что «я» полагает само себя как определяющее «не-я». Теперь, следовательно, противоположность должна разрешиться, «я» должно быть само у себя, так как оно определяет свое потустороннее. «Я», таким образом, становится бесконечной деятельностью, и как «я» = «я», оно становится абсолютным «я», — разумеется, абстрактно. Но чтобы оно обладало некоторым определением, должно существовать некоторое «не-я». «Я» есть, следовательно, деятельность, причинность, то, что полагает «не-я». Но как у Канта чувственность и разум остаются противоположными, так и здесь имеется та же противоположность, только в более абстрактной форме, а не в той грубо эмпирической форме, которую она получает у Канта. Мысль Фихте здесь многообразно извилиста, или, иначе сказать, Фихте придает противоположности несколько различных форм; самая плохая форма состоит в том, что «я» полагается как причинность, ибо в этой форме оно нуждается в некотором другом, на которое оно воздействует. «Абсолютное «я», согласно этому, должно» теперь «быть причиной «не-я», т. е. лишь того в «не-я», что остается, когда мы абстрагируемся от всех доказуемых форм представления, того, чему приписывается толчок, вызывающий идущую до бесконечности деятельность «я», ибо то, что причиной особенных определений представляемого как такового служит развертывающее свою деятельность согласно необходимым законам представивания интеллигентное «я», — это доказывается в теоретическом наукоучении»¹. Граница интеллекта должна быть прорвана, «я» должно быть единственным деятельным, другое, бесконечный толчок, должен быть устранен, — «я» должно освободить себя.

«Но, по нашему предположению, «я» должно было полагать «не-я» безусловно (*schlechthin*) и без всякого основания, т. е. оно должно было безусловно и без всякого основания ограничивать само себя, частично также и не полагать себя». Это оно ведь уже делает в качестве интеллигентного». «Оно должно было бы, согласно этому, иметь» лишь «в самом себе основание, почему оно не полагает себя» — но «я» равно «я», полагает само себя. Таким образом, «в нем должен бы был быть принцип, ведущий к полаганию себя, и принцип, ведущий также и к не-

¹ *Ibid.*, S. 225, 229, 232.

полаганию себя. Следовательно «я» было бы в своей сущности противоположным самому себе и противоречивым (*widerstreitend*). В нем был бы двоякий, противоположный принцип, каковое допущение противоречит самому себе, ибо в таком случае в нем (в «я») вовсе не было бы принципа». «Я», значит, «вовсе не было бы, ибо оно уничтожало бы само себя. Все противоречия объединяются посредством более точного определения противоречивых положений. «Я» должно быть положено как конечное в одном смысле, и как бесконечное — в другом смысле. Если бы оно было положено в одном и том же смысле и как конечное и как бесконечное, то противоречие было бы неразрешимо; «я» было бы не одним «я», а двумя «я». Поскольку «я» полагает себя как «бесконечное», его деятельность направлена на само «я» и не на что иное, кроме как на «я». Поскольку же «я» полагает границы и ставит само себя в этих границах, его деятельность направлена не непосредственно на само себя, а на должнствующее быть противоположено «не-я», на некоторое другое, и снова на некоторое другое и т. д. до бесконечности; это — объект, и деятельность «я» «есть объективная деятельность»¹. Таким образом, даже в области практического разума Фихте остается при противоположности; только теперь эта противоположность приняла вид двух направлений в «я», которые оба, согласно ему, суть одна и та же деятельность «я». Я должен стремиться к тому, чтобы определить соответственно моей свободе другое «не-я», по отношению к которому я отрицателен». Оно, правда, обладает всеми своими определениями через деятельность «я»; однако, по ту сторону моего определения все снова и снова появляется то же самое «не-я». «Я» полагает безусловно некоторый предмет, пограничный пункт; но где именно находится граница, это остается неопределенным. Круг моего определения я могу перемещать вовне до бесконечности, могу его расширять, но всегда остается некое чистое потустороннее, и «не-я» не имеет положительного, в себе сущего определения.

Последним выводом относительно практического является, таким образом, утверждение, что оно есть некое *страстное желание, стремление* ², — есть то же самое, что и кантовское должнствование. Фихте обсуждает этот вывод чрезвычайно пространно. Фихтевская философия стоит, таким образом, на той же точке зрения, на какой стоит кантовская философия, и последним словом всегда остается субъективность, как сущая в себе и для себя. *Страстное стремление* является, со-

¹ Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 233, 238 — 239.

² Ibid., S. 273.

гласно Фихте, божественным, в страстном стремлении «я» себя не забыл,—не забыл, что «я» есть такое превосходное; поэтому это стремление представляет собою такое приятное состояние. Это страстное стремление рассматривалось как высочайшее, находящее себе место в прекрасном и в религиозном чувстве и с этим находится в связи вышеуказанная *ирония*. «Я» есть в этом возвращении лишь некое стремление, оно со своей стороны фиксировано и не может реализовать своего стремления. Стремление есть, следовательно, некое незавершенное или в себе ограниченное делание. Окончательным выводом является, стало быть, существование никогда не могущего быть разрешенным «круга», заключающегося именно в том, что конечный дух необходимо должен полагать вне себя нечто абсолютное (вещь в себе), и, однако, должен, с другой стороны, признавать, что это абсолютное налично лишь для него (необходимый ноумен)¹. Или, иначе сказать, мы видим «я» безусловно определенным лишь в противоположности, видим «я» только как сознание и самосознание, не выходящее за эти пределы, а также и не становящееся духом. «Я» есть абсолютное понятие, поскольку последнее еще не дошло до единства мышления, или, иначе говоря, поскольку оно в этой простоте не обладает различием, в движении не обладает покоем, т. е. поскольку оно не постигает полагания или чистой деятельности «я» и противопоставления как одно и то же. Или, еще иначе, «я» не постигает бесконечного толчка «не-я»; самосознание определяет «не-я», но не умеет усвоить себе этого потустороннего.

Недостаток фихтевской философии заключается, следовательно, *во-первых*, в том, что «я» сохраняет значение единичного действительного самосознания, противоположного всеобщему, абсолютному самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент, ибо единичное самосознание тем-то и характеризуется, что оно остается в стороне, имеет рядом в собою некое другое. Поэтому, когда Фихте называл «я» абсолютной сущностью, это вызывало чрезвычайный соблазн, так как читатель в самом деле встречал у него «я» лишь в смысле единичного субъекта, противоположного всеобщему субъекту.

Во-вторых, Фихте не приходит к идее разума как завершенного реального единства субъекта и объекта или «я» и «не-я». Это единство выставлено у него, как у Канта, лишь в качестве мысли об объединении в некоей вере, мысли, которой кончает свое исследование также и Фихте («Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», S. 301). Эту мысль

¹ Ibid., S. 273.

он подробно развил в своих популярных произведениях. А именно, так как «я» фиксируется им как противоположное в отношении «не-я», и оно *есть* лишь как противоположное, то оно исчезает в этом единстве. Достижение этой цели отодвигается поэтому в дурную чувственную бесконечность; это есть именно поступательное движение, представляющее собою то же противоречие, которое мы встречаем у Канта, оно не имеет в самом себе наличной действительности, ибо «я» имеет всяческую действительность только в своей противоположности. Фихтевская философия познает лишь конечный дух, а не бесконечный, не познает его как всеобщее мышление, познает подобно кантовской философии неистинное, или, иначе говоря, она формальна. Знание об абсолютном единстве Фихте понимает как веру в *нравственный миропорядок*; это — абсолютная предпосылка, согласно которой мы верим, что всякий совершаемый нами нравственный поступок будет иметь успех ¹. Эта идея есть, как у Канта, некое придуманное мыслью всеобщее (ein allgemeines Gedankending). «В конце концов нечто перестает быть богом благодаря тому, что оно познается, и всякое якобы понятие о боге необходимо представляет собою на самом деле понятие об идоле. Религия есть практическая вера в нравственный миропорядок; вера в сверхчувственный мир принадлежит, согласно нашей философии, к числу непосредственных истин» ². Фихте, таким образом, кончает высшей идеей, соединением свободы и необходимости, однако, таким, которое непосредственно представляет собою непознанное соединение; лишь противоположность получает место в сознании. Это веруемое соединение он находит также и в *любви к богу*. Как веруемое, чувствуемое эта форма принадлежит области религиозности, а не философии, и в философии может быть интересно лишь познание этого вывода. У Фихте же все остается при совершенно неудовлетворительном внешнем сцеплении (Äusserlichkeit), в основании которого лежит не-идея. Ибо одна определенность необходима только потому, что есть другая и т. д. до бесконечности. «Наукоучение *реалистично*. Оно показывает, что сознание конечных существ никак не может быть объяснено, если не допустить некоторой независимо от них существующей, совершенно противоположной им силы, от которой они сами зависят по своему эмпирическому существованию; но наукоучение ничего другого и не

¹ *Fichte*, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung (Об основании нашей веры в нравственный миропорядок) (Fichtes Leben, T. II), S. III.

² *Fichte*, Verantwortungsschreiben gegen die Anlage des Atheismus (Ответ на обвинение в атеизме), S. 51, 53.

утверждает, кроме того, что существует такая противоположная сила, которая конечными существами только чувствуется, но не познается. Оно берется вывести из определяющей способности «я» все возможные определения этой силы или этого «не-я», и должно, если оно есть наукоучение, действительно быть в состоянии вывести их. Но эта наука не *трансцендентна*, а *трансцендентальна*. Она, правда, объясняет всякое сознание из того, что существует независимо от всякого сознания, но она не забывает, что это независимое в свою очередь становится продуктом его собственной силы мышления, есть, следовательно, нечто, от «я» зависимое, поскольку оно должно существовать для этого «я». Все зависит со стороны своей идеальности от «я», но со стороны своей *реальности* само «я» является зависимым. Это обстоятельство, необходимость для конечного духа, чтобы то, что существует лишь для него, было вне него, есть тот круг, который он может расширять до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти»¹. Дальнейшим логическим определением объекта является то, что в субъекте и объекте тождественно, существенной связью является тот аспект, по которому объективное есть принадлежащее «я»; в качестве мышления «я» определяет в себе объект. Но фихтевское наукоучение понимает борьбу «я» с объектами как все дальнейшую и дальнейшую определяемость объектов через «я» как субъекта сознания, без тождества спокойно развивающегося понятия.

В-третьих, так как «я», таким образом, фиксировано на одной стороне, то от него как от этой крайней точки исходит все поступательное движение содержания науки, и дедукция фихтевской философии, познание представляет собою по своему содержанию и по своей форме поступательное движение от одних определенностей к другим, которые не возвращаются в единство, или, иначе говоря, есть поступательное движение через некоторый ряд конечных (*Endlichkeiten*), не имеющих в себе абсолютного. Недостает абсолютного рассмотрения, равно как и некоторого абсолютного содержания. Так, например, рассмотрение природы представляет собою рассмотрение ее как совокупности чисто конечных, исходящих от другого. Фихте, например, понимает *органическое тело* следующим образом: «Сознание нуждается в совершенно своеобразной сфере своей деятельности; эта сфера положена некоторой первоначальной, необходимой деятельностью «я», в которой оно не знает себя свободным. Это — некоторое созерцание, проведение линий; сфера деятельности становится благодаря этому *некоторым протя-*

¹ *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, §. 272—274.

женным в пространстве. Как покоящаяся, продолжающая существовать и, однако, непрестанно меняющаяся, эта сфера есть *материя*, которая в качестве *тела* обладает множеством частей, называемыми членами, если их мыслят находящимися в отношении друг к другу. *Лицо* не может себе приписывать тело, не полагая его находящимся под воздействием некоторого другого лица. Но столь же необходимо, чтобы я мог задерживать это воздействие, и внешняя материя положена также как противящаяся моему воздействию на нее, т. е. как *удерживающаяся, упорная материя*»¹. Эти упорные материи должны, далее, быть отдельными, — различные лица не могут прилипать друг к другу, как одно тесто. Ибо: «Мое тело есть мое тело, а не тело другого; оно, далее, должно также воздействовать, быть деятельным без того, чтобы «я» действовало через него. Лишь через воздействие некоторого другого я сам могу быть деятельным и выступаю (*stelle mich dar*) как разумное существо, которое может быть уважаемо им; но другой должен непосредственно трактовать меня как разумное существо, я должен быть для него разумным существом раньше, чем я был деятелем. Т. е. мой образ должен воздействовать одним лишь голым своим существованием в пространстве, хотя я не деятель, т. е. этот образ должен быть *видимым*. Взаимное воздействие разумных существ друг на друга должно происходить без деятельности; необходимо поэтому положить *тонкую материю*, дабы она видоизменялась даже одним лишь покоящимся образом. Таким образом. дедуцировав *свет*, а затем и *воздух*»². Это — чисто внешний переход от одного к другому, совершающийся по способу обыденного телеологического рассмотрения.оборот, который применяется при этом, таков: Человеку необходимо кушать, — следовательно, необходимо должно существовать нечто съедобное, — таким образом, дедуцированы растения и животные; растения должны в чем-то стоять, — следовательно, дедуцирована земля. Здесь полностью недостает рассмотрения самого предмета, рассмотрения того, что он есть в самом себе. Он рассматривается исключительно только в отношении к чему-то другому. Поэтому животный организм выступает у Фихте как упорная, удерживающаяся материя, которая *расчленена* и может быть видоизменена, свет — как некая *тонкая материя*, сообщающая лишь о голом существовании и т. д., точно так же, как там, при телеологическом рассмотрении, растения и животные являются только

¹ *Fichte*, Grundlage des Naturrechts (Основы естественного права), Jena und Leipzig, B. I, S. 55—61.

² *Fichte*, Grundlage des Gesamtrechts, (Основы всего права). Т. I, SS. 78—82.

чем-то *сгедобным*. О философском рассмотрении содержания при этом нет и речи.

Фихте написал также произведения о *морали* и о *естественном праве*. Но он рассматривает их только как науки рассудка и он дает в них лишь безыдейные переходы с помощью ограниченного рассудка. Фихтевская дедукция правовых и нравственных понятий застревает в ограниченных пределах неподатливого самосознания; по сравнению с этой дедукцией фихтевские популярные изложения вопросов религии и нравственности являют нам некоторые непоследовательности. «Естественное право» ему в особенности не удалось, например, там, где, как мы только что видели, он дедуцирует также и *природу*, поскольку она ему нужна. Организация государства, устанавливаемая фихтевским естественным правом, является, далее, как раз чем-то таким же нелепым, как эта дедукция физических вещей и как некоторые из тех прошлых французских конституций, которые нам пришлось видеть в новое время; она представляет собою формальное внешнее соединение и отношение, в котором единичные и отдельные лица как таковые признаются абсолютными, или, иначе сказать, согласно Фихте, *право* есть высший принцип. Кант начал основывать право на свободе, и Фихте в «Естественном праве» также делает принципом свободу, но это, как и у Руссо, — свобода в форме единичного индивидуума. Это — великое начало, но для того, чтобы дойти до единичного, они должны были установить предпосылки. Всеобщее, согласно им, не есть дух, субстанция целого, а внешняя, рассудочная, отрицательная *власть*, противостоящая единичным людям. Государство не постигнуто в его сущности, а понято только как *правовое состояние*, т. е. именно как некоторое *внешнее отношение* между конечными и конечными. Существуют многие отдельные люди. Вся функция государства имеет, следовательно, своим основным определением, что свобода отдельных людей необходимо должна быть ограничена всеобщей свободой¹. Они неизменно остаются чем-то неподатливым, отрицательным по отношению друг друга; тюрьма, связанность, узы, все растут, вместо того, чтобы понимать государство как осуществление свободы.

Эта философия не содержит в себе ничего спекулятивного, но она требует спекулятивной трактовки. Подобно каптовской философии в ее идее высшего блага, в которой противоположности должны соединиться, так и фихтевская философия *требует* соединения в «я» и во «в себе» веры, в которой самосознание в своем действовании исходит

¹ Fichte, Grundlage des Naturrechts (Основы естественного права), В. II, S. 21.

из убеждения, что в себе его действие порождает высшую цель и добро осуществляется. Мы ничего другого не должны видеть в фихтевской философии, кроме как момента самосознания, самосознательного внутри-себя-бытия, точно так же как в английской философии момент бытия для другого или сознания выражен столь же односторонне, не как *момент*, а как основоначало истины; ни в той ни в другой не выражено единство этих двух моментов, дух.

Философия Фихте составляет значительный раздел во внешнем явлении философии. От него и его манеры идет абстрактное мышление, *дедукция* и *конструкция*. С появлением фихтевской философии в Германии совершилась поэтому революция. Вплоть до появления кантовской философии публика еще шла в ногу с философией; до появления кантовского философского учения философия возбуждала к себе всеобщий интерес. Она была доступна и ее желали знать; знание ее входило вообще в представление об образованном человеке. Ею поэтому занимались практики, государственные люди. Теперь, когда выступил *путанный* идеализм кантовской философии, у них опускаются крылья. Таким образом, уже с выступлением Канта положено было начало этому отделению от обычного способа сознания; лишь вывод этой философии, что абсолютное не может быть познано, сделался общепринятым. Еще больше разошлось с философией обыденное сознание, когда появилось фихтевское философское учение, и оно сразу распространилось с ее спекулятивной стороной. Ибо «я» Фихте не есть только «я» эмпирического сознания, а согласно его учению, мы познаем и знаем также и такие всеобщие определения мысли, которые не входят в состав обычного сознания. Таким образом, со времен Фихте, спекулятивное сделалось предметом занятия немногих людей. Фихте, правда писал, в особенности, свои последние произведения, с намерением сделать их популярными, например: «Попытка заставить читателей понять». Он, однако, не достиг этой цели. Публику укрепили в этой ее позиции философские учения Канта и Якоби, и она согласилась с ними *utiliter* (с пользой для себя), сделала вывод, что знание о боге является непосредственным, истиной, с которой люди знакомы с самого начала, еще до того, как они что-либо изучали, и философия, таким образом, представляет собою нечто лишнее.

2. Преобразованная система Фихте

Эпоха жаждала, требовала жизни, духа. Так как дух ушел обратно в самосознание, но ушел в него как бессодержательное «я», сообщающее себе некоторое содержание, наполнение, лишь через конечные, еди-

ничные существа, которые сами по себе суть ничто, то ближайшей ступенью служит знание этого наполнения самосознания в нем самом, знание содержания, взятого само по себе, знание его как содержания, которое, будучи проникнуто самосознанием, есть самосознательное духовное содержание, или, иными словами, содержательный дух. В своих позднейших философских произведениях, не имеющих философского интереса, Фихте поэтому оперировал словами «вера», «надежда», «любовь», «религия», дал философию для большой публики, — философию для просвещенных евреев и евреек, статских советников, разных Коцебу. Он говорит популярно: «Не конечное «я» *существует*, а божественная идея есть основа всякой философии. Все, что человек делает своими собственными силами, ничтожно. Всякое бытие живо в самом себе, деятельно, и нет другой жизни, кроме бытия, и нет другого бытия, кроме бога; бог, стало быть, есть абсолютное бытие, абсолютная жизнь. Божественная сущность также и выходит за себя, открывает и проявляет себя; это — «мир»¹. Это непосредственное единство самосознательного «я» с его содержанием или, иначе говоря, дух, который лишь созерцает свою самосознательную жизнь и непосредственно знает последнюю как истину, проявляется затем в страстных поэтических и пророческих тенденциях, в уродливых побегах (Auswüchse) фихтевской философии.

3. Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией

Что касается *содержания*, которое «я» получает в философии Фихте, то, с одной стороны, слишком уж бросались в глаза его полнейшая бездуховность, деревянность и (чтобы сказать настоящее слово) нелепость, чтобы можно было остановиться на нем; при этом нарастало также философское сознание как односторонности и недостаточности принципа этой философии, так и необходимости того, что содержание оказалось именно таковым. Но, с другой стороны, в этой философии выдвигалось как сущность самосознание — не чужое, другое самосознание, а «я», представляющее собою обозначение чего-то такого, чем являются все люди и что находит себе отзвук в действительности всех. Таким образом, фихтевской точке зрения субъективности был придан не по-философски разработанный оборот, и она получила свое

¹ *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 192, S. 416; *Fichte*, Ueber das Wesen des Gelehrten (О сущности ученого), Berlin 1806, S. 4—5, 15, 25—27.

завершение в формах, которые, принадлежа области философии чувства, отчасти оставались в рамках выставленного Фихте принципа, отчасти же представляли собою стремление выйти за пределы субъективности «я», хотя они оказались неспособными к этому шагу.

а) Фридрих фон Шлегель

У Фихте гравита все снова и снова порождается; но так как «я» чувствует потребность прорвать эту границу, то оно реагирует на нее и дает себе покой внутри самого себя; последний должен быть по замыслу конкретным, но на самом деле он есть лишь некоторый отрицательный покой. Эта первая форма, *ирония*, имеет своим главным глашатаем Фридриха фон Шлегеля. Субъект знает себя здесь внутри себя абсолютным и все другое является для него суетным; он умеет снова разрушить все те определения относительно права и добра, которые он сам для себя устанавливает; все он может нагнать себе (*sich vormachen*), обнаруживает, однако, лишь суетность, лицемерие, наглость. Ирония сознает свое господство над всяким содержанием; она ни к чему не относится серьезно, представляет собою игру со всякими формами. Другой аспект представляет собой то, что субъективность бросилась в объятия *религиозной субъективности*. Отчаяние в мышлении в истине, и в в себе и для себя сущей объективности, равно как и неспособность сделать себя твердой и самостоятельной, привели благородную душу к тому, чтобы положиться на свое чувство и искать в религии чего-то твердого, прочного. Ей представилось, что этим твердым, этим внутренним удовлетворением являются вообще религиозные чувства. Это влечение к чему-то твердому бросило многих в объятия положительной религиозности, ввергло их в католицизм, суеверие и признание чудес, дабы найти нечто прочное, так как внутренней субъективности все представляется шатким; она хочет со всей душевной силой обратиться к положительному, склонить голову перед положительным, броситься в объятия внешнего, и она чувствует в себе внутреннее понуждение к этому шагу.

б) Шлейермахер

И наоборот, бывает, что «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие — свою религию. Все различные индивидуальности имеют бога в себе. *Диалектика* представляет собою сильнейшее орудие самовозвышения и самосохранения. Если для философского самосознания главным является диалектика, то для общего *образования* чужой интеллектуаль-

ный мир потерял всякое значение, перестал быть в какой-либо мере истинным. Этот мир составлен для него из божества, которое принадлежит по времени прошлому, существовало как отдельное существо в пространстве, из некоего мира, который находится по ту сторону действительности самосознания, и из мира, который должен еще наступить и в котором самосознание только впервые достигнет своей сущности. Дух образования покинул этот мир и больше уж не признает ничего такого, что было бы чуждо самосознанию. В согласии с этим принципом духовная живая сущность и переместилась в самосознание, и оно полагает, что знает единство духа непосредственно из самого себя и что благодаря этой непосредственности его знание носит поэтический или, по крайней мере, пророческий характер. Что касается поэтического способа знания, то эта точка зрения мнит, что обладающий им знает о жизни и личности абсолютного непосредственно в некоем *созерцании*, а не в попятии, мнит, что он потеряет целое как целое, как проникающее себя единство, если он не выразит его поэтически, мнит, что это выражаемое им поэтически представляет собою созерцание собственной жизни самосознания. Но истина есть абсолютное движение, а так как она есть движение образов, а *вселенная* есть царство духов, то понятие есть сущность этого движения и также каждого отдельного образа; оно есть идеальная форма образа, а не реальное в нем. В поэтическом оформлении исчезает необходимость; личное делание, жизнь и повышенное самочувствие остаются замкнутыми в себе, и эта поэзия качается между всеобщностью понятия и определенностью, безразличием образа; она — ни рыба ни мясо, ни поэзия ни философия. *Пророческое* же высказывание якобы философских истин принадлежит области веры, такого самосознания, которое, хотя и созерцает в самом себе абсолютного духа, однако, не постигает себя как самосознание, а помещает абсолютное существо за пределы познания, по ту сторону самосознательного разума, как это мы видим у Эшенмейера и Якоби. Эта лишенная попятия пророческая речь, произносимая с треножника, уверяет нас в истинности того или сего своего утверждения относительно абсолютного существа и требует, чтобы каждый из нас находил в сердце своем эти утверждения истинными. Знание об абсолютном становится *делом сердца*; перед нами выступает множество боговдохновенных; все они говорят, каждый произносит *монолог* и понимает другого, собственно говоря, только в пожатии руки и в немом чувстве. Их высказывания часто представляют собою тривиальности, если их брать так, как они сказаны. Только чувство, жест, *переполненное сердце* должны сообщить им силу и вес, — сами же по себе взятые, они нам

ничего не говорят. Они соперничают друг с другом в придумках воображения, в преисполненной страстного томления поэзии. Но перед истиной бледнеет пустое тщеславие, заползает обратно в себя с враждебной и издевательской усмешкой. Не спрашивай о *критерии истины*, а о понятии самого по себе истинного; на нем останови пристально твой взор! Честь совершенно потеряна в том, что касается философствования, ибо она предполагает, что существует общность мыслей и основоположений, что предъявляется требование научности или хотя бы спора о мнениях. Но теперь все поставлено на особенной субъективности, каждый стал относиться высокомерно и презрительно к другому. С этим связывается представление о самостоятельном мышлении, как будто может существовать мышление, которое не является таковым; нужно-де непременно выдумать своеобразное воззрение, составляющее частное достояние данного лица; в противном случае, нет самостоятельного мышления. Но та картина, в которой художник показывает сам себя, является как раз плохой; оригинальность состоит в том, чтобы произвести нечто совершенно всеобщее. Дурацкая выдумка (*die Marotte*) о самостоятельности мышления сводится к тому, что каждый создает нечто более безвкусное, более нелепое, чем другой.

с) Новалис

Субъективность состоит в отсутствии чего-то твердого, но вместе с тем во влечении к таковому, и она вследствие этого остается *страстным томлением*. Это страстное томление *прекрасной души* воплощено в произведениях Новалиса. Эта субъективность не доходит до субстанциальности, тлеет и сгорает внутри себя, и твердо держится этой точки зрения, — *ткет и проводит линии* внутри самой себя. Это — внутренняя жизнь и представление о хлопотливости всякой истины. Экстравагантность субъективности доходит часто до сумасшествия; если она остается в области мысли, то она увлекается вихрем рефлектирующего рассудка, который всегда отрицателен по отношению к себе.

д) Фрисс, Бутервек, Круг

Последней формой субъективности является субъективность произвола и невежества. Она подхватила мнение, что высшим способом познания является непосредственное знание как *факт сознания*; это удобно. Фихтевская абстракция и ее жесткий рассудок имеют в себе для мышления что-то отпугивающее; ленивому разуму понравился вывод философии Канта и Якоби, и он отрекся от всякого последова-

тельного мышления, всякого построения. Этот произвол разрешал себе все, как мужчины разрешают себе многое в курительной комнате, но при этом принимал поэтические и пророческие аллюры, как мы это видели выше. — Другие представители этого произвола были более трезвы, более прозаичны и, таким образом, снова вытащили из кладовой старую логику и метафизику; они лишь придали последним такой оборот, что это, мол, *факты сознания*. Так, например, Фрис возвратился снова к якобиевской вере в форме непосредственных основных суждений разума, смутных, неизреченных представлений ¹. Он притязал, что исправил критику чистого разума, понимая категории как *факты сознания*; в них можно вобрать какое угодно содержание. — Буттервек говорит о «*виртуальности*, живости силы; что субъект и предикат созерцаются как единое, а именно, как абсолютная виртуальность. Благодаря этой абсолютной виртуальности мы постигли всякое бытие и делание, а именно, вечное, абсолютное и чистое единство, постигли, одним словом, мир в нас и нас в мире, и притом не посредством понятий и умозаключений, а *непосредственно* с помощью той силы, которая составляет само наше существование и конституирует нашу разумную природу. Однако, познать вселенную а, тем паче, бога, смертному невозможно ²». — Круг написал «Фундаментальную философию», выставил учение о находящихся в неразрывной связи трансцендентальном синтетизме, трансцендентальном реализме и трансцендентальном идеализме. Здесь «дан первоначальный трансцендентальный синтез реального и идеального, мыслящего субъекта и противостоящего ему внешнего мира». Этот трансцендентальный синтез мы должны «признать и утверждать, не стремясь объяснить его» ³.

Д. ШЕЛЛИНГ

Наконец, самый значительный или даже в философском отношении единственный значительный шаг вперед по сравнению с фихтевской философией сделал Шеллинг. Его философия представляет собою более высокую, подлинную форму, примкнувшую к Фихте, как он и в самом

¹ *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 156, S. 350—351; *Fries*, Neue Kritik der Vernunft (1. Ausg., Heidelberg, 1807), Bd. I, S. 75, 281, 284, 343, 206.

² *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 156, S. 347—348; ср. Apodiktik Butterweck (1799), T. II, S. 216—212.

³ *Krug*, Entwurf eines neuer Organon der Philosophie (Meissen, 1801), S. 75—76; *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 157, S. 342.

деле сам считал себя фихтеанцем. Шеллинговская философия перешла затем прежде всего к познанию бога, хотя она вместе с тем исходила из кантовской философии, отрицающей возможность этого познания. Вместе с тем Шеллинг кладет в основание принцип Якоби о единстве мышления и бытия, но начинает определять его ближе¹. Конкретное единство состоит у Шеллинга в том, что конечное столь же мало, как бесконечное, субъективная идея столь же мало, как и объективная идея, суть нечто истинное, и что связи, объединяющие оба этих неистинных, как имеющих самостоятельное существование вне друг друга, суть также лишь связи неистинного. Конкретное единство можно понимать лишь в том смысле, что оно есть процесс и живое движение с одного разбега. Эта нераздельность имеется именно только в боге; конечное же есть, напротив, то, что имеет в себе указанную раздельность. Поскольку оно есть некое истинное, оно также представляет собою такое единство, но в некоторой ограниченной сфере и именно поэтому в отделимости этих двух моментов.

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в юртембергском городе Шерндорфе, был студентом в Лейпциге и Иене, где вступил в близкие отношения с Фихте. С 1807 г. он состоит секретарем Академии художеств в Мюнхене. Нет возможности давать полные сведения о его жизни, да это и неудобно, так как он еще жив.

Шеллинг проделал свое философское развитие на глазах у читающей публики; ряд его философских произведений есть вместе с тем история его философского развития и изображает, как он постепенно поднимался выше фихтевского принципа и кантовского содержания, которыми он начал. Этот ряд произведений не представляет собою, следовательно, следующих друг за другом разработанных частей философии, а лишь последовательность ступеней его развития; если спросят, как называется то последнее его сочинение, в котором он изложил свою философию всего определеннее, то нельзя будет указать такого произведения. Первые произведения Шеллинга еще носят совершенно фихтеанский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы. Форма «я» имеет в себе ту двусмысленность, что она может означать либо абсолютное «я» или бога, либо «я» в моей особенноти².

¹ *Schellings philosophische Schriften* (Landshut, 1809, Bd. I, «Vom Ich als Princip der Philosophie», S. 1—114), S. 3—4 (1. Ausg., Tübingen, 1795, S. 4—7).

² *Schellings philosophische Schriften*, System des transzendentalen Idealismus, S. 257, Bemerk.; «Zeitschrift fuer speculative Physik», Bd. II, Heft 2, S. 92; «Vom Ich als Princip der Philosophie», S. 99 и далее (S. 178 и далее).

Это дало толчок. Его первое (совсем небольшое) произведение в четыре листа, которое он написал в Тюбингене (1795 г.) еще до окончания им университета, называется: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie» («О возможности формы философии») и содержит в себе исключительно положения фихтевской философии. И следующее за этим произведение под названием: «Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen» («О «я» как принципе философии или о безусловном в человеческом знании») (Тюбинген 1795) тоже еще носит совершенно фихтеанский характер, только с тем различием, что здесь мы имеем перед собою дальнейшую, более общую точку зрения, так как «я» в этом сочинении постоянно рассматривается как *первоначальное тождество*. Мы, однако, вместе с тем находим здесь дословное заимствование фихтевского принципа и фихтевского изложения: «Лишь благодаря тому, что этому «я» первоначально противоплагается нечто, полагаемое самим «я» как множество (во времени), делается возможным, чтобы «я» вышло за пределы единства голой положенности в себе и чтобы оно, например, полагало несколько раз одно и то же положенное»¹. Затем Шеллинг перешел к философии природы, заимствовал из кантовской метафизики природы кантовские формы и определения рефлексии, как, например, отталкивание и притяжение, а также формулировал в кантовских выражениях совершенно эмпирические явления. На этой точке зрения еще всецело стоят его первые произведения об этом предмете: «Ideen zu einer Philosophie der Natur» («Идеи к философии природы»), 1797, «Von der Weltseele» («О мировой душе»), 1798; последнее произведение имеет во втором издании совершенно не относящиеся к вопросу приложения. Лишь позднее в связи с произведениями Гердера и Кильмейера, в которых говорится о «чувствительности», «раздражительности» и «воспроизведениях», равно как и о их *законах*, например, о том, что чем больше чувствительности, тем меньше раздражительности и т. д. (у Кильмейера говорится также о степенях), он стал формулировать явления природы в мыслительных категориях и делать общие более определенные попытки научной разработки; лишь благодаря вкладам вышеназванных лиц сделалось для него возможным выступить уже в таком молодом возрасте. Духовную же сторону, мораль и государство, он, напротив, излагал, следуя чисто кантовским основоположениям; так, например, в «Трансцендентальном идеализме» (1800). Хотя это произведение написано в фихтевском духе, он не идет дальше философии права Канта и его произведения,нося-

¹ *Ibid*, стр. 83 (стр. 150).

щего название «О вечном мире». Позднее (1809) Шеллинг, правда, выпустил в свет особое исследование о свободе, носящее глубоко спекулятивный характер; оно, однако, стоит изолированно и касается лишь названного пункта. Однако, в философии нельзя развить какой бы то ни было отдельный пункт вне связи с прочими. В своих различных изложениях Шеллинг каждый раз только начинал все с самого начала, потому что, как мы видим, предшествующие изложения его не удовлетворяли и он всегда находился в поисках новой формы; таким образом, он бросался от одной формы и терминологии к другой, не дав ни разу законченного, вполне разработанного целого. Главнейшими произведениями его в этом отношении являются «Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» («Набросок системы философии природы»), 1799; «System des transcendentalen Idealismus» («Система трансцендентального идеализма»), 1800, одно из разработанных его произведений; Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, 1802 («Бруно, разговор о божественном и естественном началах вещей», 1802); «Zeitschrift für speculative Physik» 1801 («Журнал спекулятивной физики», 1801) «Новый журнал спекулятивной физики», 1802 и сл. Во второй тетради второго тома своего «Журнала спекулятивной физики» Шеллинг положил начало подробному рассмотрению всей своей философии. И здесь также он в известной мере еще исходит бессознательно из фихтевской формы конструирования, но скрыто в этом произведении уже имеется идея, что природа есть такая же система разумного, как и знание.

Не стоит поэтому, входить в детали того, что носит название *шеллинговской философии*, если бы даже имеющееся в нашем распоряжении время это и дозволило. Ибо она еще не представляет собою организованного, расчлененного научного целого, а состоит больше в нескольких всеобщих моментах, которые единственно только и являются тем, что остается одинаковым в разных изложениях. Философия Шеллинга должна рассматриваться, как находящаяся еще в процессе эволюции, и она еще не дала зрелого плода. Мы должны поэтому указать только ее общую идею.

Ко времени выступления Шеллинга, потребность философии состояла в следующем: у Декарта мышление и протяжение были соединены в божественном непонятном образом, у Спинозы — как лишенная движения субстанция, и на этом названии остановились оба философа. Позднее, как мы видели раньше, форма была разработана частью в науках и частью в кантовской философии; наконец, в философии Фихте форма получила самостоятельность в качестве субъективности, из ко-

торой должны развиваться все определения. Потребность философии заключалась, следовательно, в том, чтобы эта субъективность бесконечной формы, которая, как мы видели, истлела внутри себя, выродившись в иронию или произвол, была освобождена от своей односторонности, дабы быть соединенной с объективностью и субстанциальностью. Или, иначе говоря, требовалось, чтобы спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание. Вот о чем идет речь в философии. Требуется не спинозовское формальное соединение и также не субъективная целостность, как у Фихте, а целостность с бесконечной формой. Это, как мы видим, и совершается в шеллинговской философии.

1. В одном из своих ранних произведений, в «Системе трансцендентального идеализма», которую мы рассмотрим в первую очередь, Шеллинг изображает трансцендентальную философию и философию природы как две стороны науки. Об определении последней он подробно высказался в этом произведении, взяв опять-таки фихтевский исходный пункт: «Всякое знание покоится на согласии между некоторым объективным и некоторым субъективным». В обычном смысле с этим сглашаются. Абсолютным единством, в котором понятие и реальность в завершенной идее равны, является лишь абсолютное, бог; все другое имеет некий момент несогласия между объективным и субъективным. «Совокупность всего объективного в нашем знании мы можем назвать *природой*; напротив, совокупность всего субъективного называется «я» или интеллектом». Они в себе тождественны и предполагаются нами тождественными. Характер отношения природы к интеллекту Шеллинг поясняет следующим образом: «Если всякое знание обладает двумя полюсами, которые взаимно предполагают и требуют друг друга, то должны существовать две *основные науки*, и должно оказаться невозможным исходить из одного полюса, не будучи гонимым по направлению к другому». Так, например, природа гонит себя по направлению к духу, дух же гонит себя к природе; каждый полюс может быть сделан *первым*, исходным пунктом, и как один, так и другой необходимо должен быть сделан таковым. «Если мы делаем первым объективное», то мы получаем естественные науки, и «необходимая тенденция», цель «всякой естественной науки заключается в том, чтобы прийти от природы к интеллекту. В этом состоит стремление внести теорию в явления природы. Высшим усовершенствованием естествознания было бы полное одухотворение всех

законов природы, превращение их в законы созерцания и мышления. Явления (материальное) должны полностью исчезнуть, и лишь законы (формальное) остаются. Поэтому и получается, что чем больше в самой природе прорывается закономерное, тем больше исчезает покров, тем больше сами явления становятся духовными, и, наконец, прекращаются. Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект. Мертвые и лишённые сознания продукты природы суть лишь неудавшиеся пробы природы отразить самое себя, а так называемая мертвая природа есть незрелый, застывший, окаменевший «интеллект»; природа такова лишь в себе, остается, таким образом, в сфере внешнего. «Поэтому в ее явлениях уже проглядывает», хотя еще «бессознательно характер интеллекта. Высшей цели, заключающейся в том, чтобы она стала для самой себя объектом, природа» — вместо природы следовало бы сказать: идея природы, — «достигает лишь через наивысшее и последнее отражение, которое есть не что иное, как сам человек, или, говоря более обще, есть то, что мы называем разумом, через посредство которого природа впервые полностью возвращается в самое себя, и через который становится явно, что природа изначально тождественна с тем, что в нас познается как интеллигентное и сознательное. Благодаря этой тенденции сделать природу интеллигентной естествознание становится натурфилософией». Интеллигентный характер природы признается здесь, таким образом, потребностью науки. Другое определение заключается в том, что «делают субъективное первым. Таким образом, здесь задача заключается в том, чтобы понять, каким образом прибавляется некое объективное, которое согласуется с этим субъективным? Задача состоит в том, чтобы исходить от субъективного как от первого и абсолютного и дать возникнуть из него объективному». Это противоположный путь. Рассмотрение этого пути составляет содержание истинной трансцендентальной философии, как сам Шеллинг назвал тогда эту науку, «другой необходимой основной философской наукой». Органом трансцендентальной философии является субъективное, продуцирование внутреннего действия. Продуцирование и размышление об этом продуцировании, бессознательное и сознательное в едином действии, есть эстетический акт силы воображения¹. Таким образом, эти два пути выражены в общем весьма определенно: осуществление природы так, чтобы она дошла до субъекта, и осуществление «я» так, чтобы он дошел до объекта. Но истинное осуществ-

¹ Schelling, System des transcendentalen Idealismus, S. 1—7, 17—21,

вление могло бы совершиться только логическим способом, ибо последний содержит в себе чистые мысли; однако, логическое рассмотрение есть как раз то, до чего Шеллинг в изложении своей философии никогда не доходил.

а) В отношении «я» как основы трансцендентальной философии Шеллинг начинает свою работу таким же образом, как и Фихте. Он начинает с факта знания, «в котором форма обусловлена содержанием и содержание формой», это есть формально: $A = A$. Но есть ли A ? «Я» есть «точка, в которой субъект и объект непосредственно едины суть». «Я» сразу же есть «я» = «я», субъект-объект, и это есть тот акт *самосознания*, в котором «я» для меня есть предмет. В самосознании нет отличия от меня; различные непосредственно тождественны и перед лицом этого самосознания еще ничего нет. Как обстоит дело с внешним объектом, это — как раз вопрос, который должен быть решен только в дальнейшем ходе рассуждения. Здесь же мы должны фиксировать только понятие «я». «Понятие «я», т. е. акт, посредством которого мышление становится вообще для себя объектом, и само «я» (объект) абсолютно едины; вне этого акта «я» — ничто». Это акт, посредством которого мышление делает себя объективным и в котором «я» полагается в согласии с объективным, с мыслью, и с этой точки зрения нужно было бы показать, каким образом «я» в своем поступательном движении доходит до объективного «я» как чистый акт, как чистое делание, не объективно в самом знании, потому что оно есть начало всякого знания. Чтобы оно стало объектом знания, последнее должно совершиться способом, совершенно отличным от обычного способа знания». Непосредственное сознание этого тождества есть созерцание, внутренне же оно становится «интеллектуальным созерцанием». Последнее «есть знание, которое есть продуцирование своего объекта, в отличие от чувственного созерцания, в котором созерцание остается отличным от созерцаемого. Интеллектуальное созерцание есть орган всякого трансцендентального мышления», есть вообще акт чистого самосознания». ««Я» есть не что иное, как продуцирование, становящееся само для себя предметом. Наука не может исходить ни из чего объективного», а может исходить только из «не-объективного, которое становится само для себя объектом» как «изначальная двойственность. Идеализм есть механизм возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности» ¹.

¹ Ibid, S. 24—46, 49—52, 55—58, 63—65.

Таким образом, Шеллинг, с одной стороны, примыкает к фихтевской философии, а, с другой стороны, он, так же как и Якоби, делает началом непосредственного знания интеллектуальное (*intelligente*) созерцание, которым человек должен обладать, если он хочет философствовать. Но дальнейший шаг состоит в том, что содержание этого интеллектуального созерцания уже больше не есть неопределенное, сущность сущности, а также и абсолютное, бог, в себе и для себя сущее, а выражено как конкретное, т. е. как опосредствующее себя внутри себя, как абсолютное единство или безразличие субъективного и объективного. Интеллектуальное созерцание есть фихтевская сила воображения, оставшаяся в неопределенном положении (*das Schweben*) между двумя направлениями. Что же касается формы интеллектуального созерцания, то мы об этом уже говорили; это — самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбредет на ум. Но непосредственное знание о боге как о духовном существе имеется лишь в сознании христианских народов, а для других народов не существует. Еще более случайным оказывается это непосредственное знание как интеллектуальное созерцание конкретного или тождество субъективности и объективности. Это созерцание, правда, *интеллектуально*, потому что оно есть созерцание разумом, и как познание вместе с тем абсолютно едино с предметом познания. Но хотя это созерцание само есть познание, оно, однако, еще не представляет собою ничего познанного; оно есть непосредственное, требуемое. Так как оно есть таковое непосредственное, то требуется, чтобы мы им обладали, а тем, чем можно обладать, можно также и не обладать. Так как, стало быть, непосредственная предпосылка философии заключается в том, что индивидуумы обладают непосредственным созерцанием этого тождества субъективного и объективного, то это придало шеллинговской философии видимость, будто в качестве условия его наличия у индивидуумов требуется существование у них особого *художественного таланта*, гения или особого *душевного состояния*, будто обладание ею есть вообще нечто случайное, выпадающее на долю только родившимся в рубашке счастливым. Ибо непосредственное, созерцаемое носит форму некоторого существующего; оно, следовательно, не представляет собою ничего необходимого, и тому, кто не понимает интеллектуального созерцания, приходится именно полагать, что он им не обладает. Или, иначе говоря, для того, чтобы понять это созерцание, нужно стараться обладать им. Но обладаю ли я им или нет, этого я не могу знать, — не могу знать этого на том основании, что я его понимаю, ибо я ведь могу только полагать, что

понимаю его. Философия же по своей природе способна сделаться общим достоянием, ибо ее почвой является мышление, а именно, через мышление человек является человеком. Следовательно, выдвигаемое Шеллингом начало есть, правда, всецело-всеобщее начало; но если Шеллинг требует некоего определенного созерцания, некоего определенного сознания, например, сознания или созерцания тождества субъективного и объективного, то нужно сказать, что необходимость этого определенного, особенного мышления еще не содержится в этом выдвигаемом им начале.

Но преимущественно в этой форме знания абсолютного как конкретного и, говоря точнее, в форме единства субъективного и объективного отделилась философия как шеллинговская философия от обычного, представляющего сознания и его способа рефлексии. Шеллинг еще менее, чем Фихте, достиг популярности, ибо конкретное по своей природе спекулятивно. Конкретное содержание, — бог, жизнь или какую бы особенную форму оно ни имело, — есть, правда, содержание и предмет природного сознания; но трудность состоит в том, чтобы содержимое конкретного мыслилось конкретно в его различных определениях, чтобы постигалось единство. Точка зрения рассудка характеризуется тем, что она раскалывает, различает и фиксирует конечные определения мысли в их противоположности друг другу; философствование же требует объединения, сведения вместе этих различных мыслей. Удерживание в их отрозненности друг от друга *«бесконечное»* и *«конечное»*, *«причину»* и *«действие»*, *«положительно»* и *«отрицательно»*, — вот чем мышление начинает. Так как оно представляет собою область рефлектирующего сознания, то старое метафизицирующее сознание могло быть участником в этом деле, но спекулятивное мышление характеризуется тем, что оно имеет в виду эту противоположность и разрешает ее. Здесь у Шеллинга снова появилась на сцену спекулятивная форма, и философия, таким образом, снова стала своеобразным знанием; начало философии, разумное мышление в себе, получило форму мышления. В шеллинговской философии, таким образом, *содержание, истина* снова сделалось главным, тогда как, напротив, в кантовской философии ударение ставилось преимущественно на требования, чтобы субъективное познание сделалось предметом исследования. — В этом состоит общая точка зрения шеллинговской философии.

в) Так как в дальнейшем анализе появляется и принимается еще, кроме того, также и различие между субъектом и объектом, то получаем отношение «я» к своему другому. Это — второе положение у Фихте,

в котором положено ограничение «я» через самого себя. «Я» противопоставляет себя самому себе, полагая себя как обусловленное через «не-я», это — бесконечный толчок, ибо эта обусловленность и есть само же «я». Шеллинг говорит, с одной стороны: ««Я» неограничено как «я» лишь постольку, поскольку оно ограничено», соотносится с «не-я». Только таким образом существует *сознание*; самосознание представляет собою пустое определение; через свое самосозерцание «я» становится для себя конечным. «Это противоречие можно разрешить лишь таким образом, что «я» становится для себя бесконечным в этой конечности, т. е. созерцает себя как бесконечное становление». Соотношение «я» с собою и его соотношение с бесконечным толчком нераздельны. С другой стороны, Шеллинг говорит: «Я» ограничено как «я» лишь постольку, поскольку оно не ограничено». Этот предел, следовательно, необходим для того, чтобы можно было выйти за него. Это имеющееся налицо противоречие остается, хотя «я» всегда ограничивается «не-я». «Обе деятельности — уходящая в бесконечность, могущая быть ограниченной, реальная, объективная деятельность, и ограничивающая, идеальная деятельность — взаимно предполагают друг друга. Идеализм принимает во внимание лишь одну деятельность, реализм — другую, а трансцендентальный идеализм — обе»¹. Здесь мы видим, как запутываются в абстракциях.

с) «Ни через ограничивающую, ни через ограничиваемую деятельность «я» не доходит до самосознания. Таким образом, «я» самосознания возникает из третьей деятельности, сложенной из указанных двух деятельностей. Эта третья деятельность *реет* между первыми двумя; это — борьба между противоположными направлениями». — Это — лишь существенное соотношение, относительное тождество; таким образом, в нем различие всегда продолжает существовать. — «Эта борьба сможет быть объединена не в одном единственном действии, а только в бесконечном ряде действий», — т. е. разрешение противоположности между этими двумя направлениями «я», направлением внутрь себя и направлением вовне, бесконечно прогрессируя, является лишь мнимым. Дабы оно было полным, мы должны были бы дать изображение всей внутренней и внешней природы во всех ее деталях; но философия может показать лишь главные эпохи этого движения. «Если бы нам было доступно изобразить все промежуточные члены ощущения, то это необходимо должно было бы нас привести к дедукции всех качеств в природе, но это невозможно». Это третье, непосредственно содер-

¹ Schelling, System des transcendentalen Idealismus, S. 69—70, 72—79

жащее в себе соединение, есть такое мышление, в котором уже содержится особенность. Это — кантовский интуитивный рассудок, интеллектуальное созерцание или созерцающий интеллект. Шеллинг как раз и называет интеллектуальным созерцанием преимущественно это абсолютное единство противоречий. «Я» здесь не односторонен по отношению к другому; оно есть тождество бессознательного и сознательного, но не такое тождество, основание которого лежит в самом «я» ¹.

Это «я» должно быть абсолютным началом. «Вся философия исходит из некоего начала, которое в качестве абсолютно-тождественного *необъективно*. Ибо, если это начало объективно, то этим сразу же положено разделение, и ему противостоит некое другое начало; но начало есть разрешение этой противоположности и потому само по себе не объективно. «Каким образом может быть вызвано в сознание и понято такое начало, что является необходимым, если оно есть условие понимания всей философии? Не требуется доказательства того, что через понятия оно столь же мало может быть понято, сколь и изображено». Понятием Шеллинг называет именно обыденные рассудочные категории, в действительности же понятие есть конкретное, бесконечное внутри себя мышление. «Следовательно, ничего больше не остается, как изобразить его в некотором непосредственном созерцании. Если бы существовало такое созерцание, которое имело бы своим объектом абсолютно тождественное, то, что в себе не есть ни объективное ни субъективное, и если бы ссылались в пользу такового созерцания, которое» ведь «может быть только интеллектуальным созерцанием, на непосредственный опыт», то встал бы вопрос: «Чем можно снова придать этому созерцанию объективный характер, т. е. как может быть успокоено наше сомнение, не основано ли это созерцание на субъективной иллюзии, если не существует всеобщей, признаваемой всеми людьми объективности этого созерцания?» Значит, это в себе интеллектуальное начало должно было бы быть дано в некотором опыте, чтобы можно было на него сослаться. «Объективностью интеллектуального созерцания является искусство. Только художественное произведение отражает мне то, что не отражается ни чем другим, то абсолютно тождественное, что уже отделилось даже в самом «я»» ². — Искусство есть объективность тождества и знание этой объективности; в одном и том же созерцании «я» здесь и сознает себя и бессознательно. Это ставшее объективным интеллектуальное созерцание есть объективное чувственное созерца-

¹ *Ibid*, S. 85—86, 89, 98, 442—444.

² *Ibid*, S. 471—472, 475.

ние; но совсем другую объективность представляет собой понятие, усмотренная необходимость.

Таким образом, предполагается существование пачала как для содержания философии, так и для субъективного философствования. С одной стороны, учение Шеллинга требует, чтобы мы отдавались интеллектуальному созерцанию, а с другой стороны, оно требует, чтобы этот принцип был также и подтвержден, и это подтверждение получается в художественном произведении. Последнее есть высший способ объективации разума, потому что в нем сочетаются чувственные представления с интеллектуальностью; чувственное существование является лишь выражением духовности. Высшая объективность, достигаемая субъектом, высшее тождество субъективного и объективного есть то, что Шеллинг называет силой *воображения*. Он, таким образом, понимает искусство как наивнутреннейшее и наивысочайшее, которое сразу производит интеллектуальное и реальное, и он смотрит на философствование как на художественную *гениальность*. Но в действительности искусство и сила воображения не суть высочайшее. Ибо идея, дух не может получить истинное выражение тем способом, каким искусство выражает свою идею. Это — всегда некий способ созерцания, и из-за этой чувственной формы существования произведение искусства не может соответствовать духу. Таким образом, поскольку Шеллинг обозначает это последнее достижение как силу воображения, как искусство, само последнее представляет собою в субъекте подчиненную точку зрения и, таким образом, само это достижение не есть то требуемое абсолютное тождество субъективного и объективного. Следовательно, хотя со стороны его субъективного мышления разумное спекулятивное мышление и требуется; однако, нельзя сказать ничего другого, кроме того, что: если интеллектуальное созерцание представляется тебе ложным, то ты им не обладаешь. Таким образом, отпадает необходимость что-то *доказать*, сделать *понятным*. Шеллинг непосредственно требует правильного понимания; идея, следовательно, ассерторически предпосылается как начало. Абсолютное есть абсолютное тождество субъективного и объективного, абсолютное безразличие реального и идеального, формы и сущности, всеобщего и особенного; в этом тождестве двух противоположностей нет ни одной, ни другой. Но это — также не абстрактно пустое, сухое единство; это было бы логическим тождеством, классифицированием по общим признакам, при котором различие остается вне них. Тождество конкретно есть *как субъективность, так и объективность*; они *содержатся* в нем как *снятые, идеализованные*. Это тождество легко сделать доступным *представлению*. Например,

представление субъективно, оно вместе с тем имеет определенное содержание, *внеположное*, и, однако, представление *просто*; это — единый акт, единое единство.

Неудовлетворительность шеллинговской философии состоит, таким образом, в том, что точка безразличия субъективного и объективного, или, иными словами, понятие разума, предполагается абсолютным, причем не доказывается, что это так. Шеллинг часто пользуется спинозовской формой изложения, устанавливает аксиомы. Когда мы философствуем, мы требуем, чтобы нам доказали, что это так. Но, если начинают интеллектуальным созерцанием, то это — изречение оракула, которое мы должны принять, так как нам именно поставили *требование*, чтобы мы предавались интеллектуальному созерцанию. Подлинное же доказательство истинности этого тождества субъективного и объективного могло бы быть дано лишь таким образом, что каждое из них будет подвергнуто исследованию само по себе, в его логических, т. е. существенных определениях. В результате этого исследования должен был бы получиться тот вывод, что природа субъективного заключается в превращении себя в объективное, и что объективное не должно оставаться таковым, а делаться субъективным. И точно так же следовало бы обнаружить в самом конечном, что оно содержит в себе противоречие и превращает себя в бесконечное; таким образом, мы получили бы единство конечного и бесконечного. При таком способе философствования это единство противоположных не устанавливается наперед, а на них же самих показывают, что их истиной является их единство и что каждое из них, само по себе взятое, односторонне; что их различие оборачивается в другую сторону, переходит в это единство, — между тем как рассудок полагает, что в этих различных он обладает чем-то прочным. Тогда выводом мыслительного рассмотрения был бы тот, что каждый момент тотчас же превращает себя в свое противоположное и что истинно лишь тождество этих двух моментов. Рассудок, правда, называет это превращение софистикой, фокуспокусом, фиглярством и т. д. В качестве результата это тождество, разумеется, было бы, согласно Якоби, чем-то обусловленным, производным. Но мы должны заметить, что было бы односторонне рассматривать результат развития только как результат; это — процесс, который есть также *опосредствование внутри себя*, так что само это опосредствование снова снимается и полагается как *непосредственное*. Шеллинг в общем и представлял себе дело так, но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него *непосредственной истиной*, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерца-

ние. Это — основная трудность в шеллинговской философии. А кроме того, ее ложно поняли, сделали ее плоской. Легко показать, что субъективное и объективное разны. Если бы они не были различны, то с ними нечего было бы делать, точно так же, как нам нечего делать с $A = A$, но они *противоположны как единое*. Во всем конечном содержится некое тождество, и лишь оно действительно; но кроме того, что конечное есть это тождество, оно есть также *несоответствие* субъективности и объективности, понятия и реальности, и именно в этом и состоит конечность. Этому шеллинговскому началу недостает следовательно, формы, необходимости; оно только *выставлено* таковым. Шеллинг, видимо, имеет то общее как с Платоном, так и с неоплатониками, что он видит знание во внутреннем созерцании вечных идей, в котором познание находится непосредственно в абсолютном. Но если Платон говорит об этом созерцании души, освободившей себя от всякого конечного, эмпирического ли или рефлексированного познания, а неоплатоники говорят о восхищении мышления, в котором познание есть непосредственное познание абсолютного, то при этом существенно отметить то различие, что с платоновым познанием всеобщего или, иначе говоря, с его интеллектуальностью, в которой все противоположности снимают себя как реальные противоположности, соединяется диалектика, т. е. *постигнутая в понятии необходимость снятия* этой противоположности; нужно помнить, что Платон не начинает этого познания с всеобщего, а у него наличествует *движение*, в котором эти противоположности снимают себя. Само абсолютное мы должны понимать как это движение снятия себя; лишь это есть действительное познание и познание абсолютного. У Шеллинга же эта идея не имеет той диалектики, через каковую эти противоположности определяют сами себя к переходу в их единство, и, таким образом, постигаются.

2. В последующих изложениях, в которых Шеллинг также начинает с идеи абсолютного как *единства субъективного и объективного*, выступает также потребность доказать эту идею, — а именно, это имеет место в обоих «Журналах спекулятивной физики». Но раз только принята вышеуказанная манера, то дальнейшее движение доказательства не представляет собою имманентного развития из спекулятивной идеи, а совершается по способу внешней рефлексии; таким образом, шеллинговы доказательства ведутся в высшей степени формально, так что они, собственно говоря, всегда предполагают то, что должно быть доказано. Аксиома принимает наперед тот главный пункт, который подлежит доказательству, и, таким образом, все уже совершилось. Например: «Внутреннее абсолютного или его сущность может быть мыслимо

лишь как абсолютное, всецело чистое и непомутненное тождество. Ибо абсолютное только абсолютно, и то, что мы мыслим в нем, есть необходимо и всегда одно и то же, а именно, необходимо и всегда абсолютно. Если бы идея абсолютного была всеобщим понятием», — представлением, «то это не помешало бы тому, чтобы мы, несмотря на это единство абсолютности, встретили в нем некоторое *различие*. Ибо самые различные вещи все-таки в понятии всегда едины и тождественны, как, например, прямоугольник, многоугольник и круг суть фигуры. Возможность того, что все вещи различны при полном единстве в понятии, зависит от того способа, каким в них особенное связало с всеобщим; в абсолютном же это совершенно отпадает, потому что его идея характеризуется тем, что в нем особенное есть также и всеобщее, а всеобщее — также и особенное; благодаря этому единству в нем, далее, также и форма и сущность составляют одно. В отношении абсолютного из этого, стало быть, непосредственно следует, что оно абсолютно, следует также абсолютное исключение всех различий из его сущности».

В первом из двух названных произведений, в «*Zeitschrift für speculative Physik*», Шеллинг в первый раз снова вызвал к жизни спинозовскую субстанцию, простую абсолютную сущность, так как он здесь как раз исходит из абсолютного тождества субъективного и объективного. Он здесь, подобно Спинозе, также применяет геометрический метод, устанавливает аксиомы, затем теоремы и доказательства этих теорем, затем корроларии и т. д. Но этот метод не имеет настоящего применения в области философии. Шеллинг предполагает в этом произведении существование известных форм различия, которые он называет степенями, заимствовав их от Эшенмейера, который первый выдвинул их¹; это — те готовые различия, которыми Шеллинг пользуется здесь. Но философия не должна заимствовать никаких форм из других наук, как это, например, делает Шеллинг здесь, заимствуя формы из математики. Основной формой является затем у Шеллинга вызванная снова в памяти Кантом форма тройственности как *первая, вторая, третья* степень.

Подобно тому, как Фихте начинает положением, «я» = «я», так начинает и Шеллинг, но выражает он это положение в качестве теоремы или дефиниции как абсолютное созерцание; он начинает положением, что «разум есть абсолютное безразличие субъекта и объекта», так что

¹ «*Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. I, Stück I, S. 52—53. «*Kritisches Journal der Philosophie* herausgegeben von Schelling und Hegel», Bd. I, St. 21, S. 67; *Schelling, Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. II, H. II, Vorerinnerungen, S. XIII.

абсолютное не есть ни первый ни второй, а оба имеют в нем свое истинное определение, и эта противоположность, как и все другие противоположности, в нем всецело уничтожены. Истинную реальность субъекта и объекта Шеллинг видит только в том, что субъект полагается не в той определенности, согласно которой он есть субъект, противостоящий объекту в качестве существующего в себе, как это имеет место в фихтевской философии, а полагается как субъект-объект, как тождество их обоих, и точно так же объект полагается не по своей идеальной определенности как объекта, а полагается лишь постольку, поскольку он сам абсолютен, или, иначе говоря, полагается тождество субъективного и объективного. Но выражение «безразличие» (Indifferenz) двусмысленно, ибо оно означает равнодушие к обоим, и получается видимость, будто наполнение безразличия, благодаря только чему оно становится конкретным, безразлично. Субъект, представляет затем требование Шеллинг, не должен страдать *рефлексией*; это — рассудочное определение, которое точно так же, как и чувственное восприятие, предполагает внеположность чувственных вещей. Абсолютное безразличие положено у Шеллинга по форме своего бытия как « $A = A$ », и эта форма есть для него познание абсолютного тождества, которое, однако, неотделимо от его бытия или сущности¹.

Таким образом, хотя противоположность выступает в этом абсолютном как форма и сущность, Шеллинг, однако, определяет ее как лишь относительную или несущественную противоположность. «Между субъектом и объектом невозможно никакое иное различие, кроме *количественного*. Ибо никакое их качественное различие немыслимо», так как абсолютное тождество «положено как субъект и объект лишь по форме своего бытия, а не по сущности. Остается, значит, единственно только количественное различие», т. е. лишь различие *величины*, а между тем различие следует скорее понимать как качественное и показать его как *снимающее себя*. Это количественное различие, говорит Шеллинг, есть форма *акту* (в действительности). «Количественное различие субъективного и объективного есть основание всякой конечности. Каждая определенная степень обозначает определенное количественное различие субъективного и объективного. Каждое единичное бытие положено через количественное различие субъективности и объективности. Единичное выражает абсолютное тождество в определенной форме бытия», так что каждая сторона сама

¹ Schelling, Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, § 1. S. 1—2, § 4, S. 4; § 16—18, S. 10—12.

есть некая относительная целостность, $A = B$, и вместе с тем в одной *перевешивает* один фактор, а в другой — другой, причем оба, однако, остаются абсолютным тождеством ¹. Это недостаточно удовлетворительно, ибо существуют еще другие определения; различие, во всяком случае, качественно, хотя это — не *абсолютное* определение. Количественное различие не есть истинное различие, а представляет собою совершенно внешнее отношение, и перевес субъективного или объективного также есть не определение мысли, а лишь чувственное определение.

Само абсолютное, поскольку принимается во внимание полагание различия, Шеллинг определяет «как *количественное безразличие* субъективного и объективного; в отношении абсолютного тождества *немыслимо какое бы то ни было* количественное различие. Количественное различие возможно только вне абсолютного тождества и вне *абсолютной целостности*. Нет ничего в себе вне целостности, а все вне ее существует лишь благодаря произвольному отделению единичного от целого. Абсолютное тождество существует лишь под формой количественного безразличия субъективного и объективного». Количественное различие, выступающее вне абсолютного тождества и целостности, *есть*, следовательно, в себе, согласно Шеллингу, само абсолютное тождество; оно, стало быть, мыслимо только под формой количественного безразличия субъективного и объективного. «Стало быть, эта противоположность вовсе не имеет места в себе, или, иначе говоря, со спекулятивной точки зрения. С этой точки зрения A существует так же, как и B , ибо A , как и B , есть все абсолютное тождество, существующее только под обеими формами, но под обеими формами одинаково. Абсолютное тождество есть самая вселенная. Форму его бытия можно мыслить в образе некоторой линии по следующей схеме:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad A = \overset{+}{B}}{A = A},$$

в каковой схеме в каждое направление положено то же самое тождество, но с перевесом A или B в противоположных направлениях» ². Говоря более определенно, главные моменты начальной стадии суть следующие.

¹ *Ibid.*, § 22—24, S. 13—15; § 37—38, §. 22—23; § 40—42, S. 25—26.

² *Ibid.*, § 25—26, 28, 30—32, S. 15—19; § 44, S. 27—29.

Первая степень состоит в том, что первое количественное различие абсолютного или «первая относительная целостность есть материя. Доказательство: $A = B$ не есть нечто реальное ни как относительное тождество, ни как относительная двойственность. В качестве тождества $A = B$ может быть выражено как в отдельности, так и в целом, только посредством *линии* — первое измерение. «Но в этой линии A на всем протяжении положено как сущее», т. е. как соотнесенное вместе с тем с B . «Стало быть, эта линия на всем своем протяжении предполагает $A = B$ как относительную целостность; относительная целостность есть, следовательно, *первое предположенное*; и если существует относительное тождество, то оно существует лишь через эту целостность» — двойственность, второе измерение. «И точно так же относительная двойственность предполагает относительное тождество. Относительное тождество и относительная двойственность содержатся в относительной целостности, хотя и не *actu* (в действительности), но все же *potentia* (в возможности). Таким образом, эти две противоположности должны, стало быть, взаимно погасить друг друга в некотором третьем» измерении. «Абсолютное тождество как непосредственное основание реальности A и B в материи есть *сила тяжести*; в зависимости от того, перевешивает ли A или B , первое будет сила притяжения, а второе — сила распространения. Количественное долажание силы притяжения и силы распространения идет до бесконечности, и равновесие существует в целом, а не в единичном»¹. От материи как первого безразличия в непосредственности Шеллинг теперь переходит к дальнейшим определениям.

Вторая степень (A^2) есть свет, это тождество, которое само положено как сущее; поскольку $A = B$, A^2 также положено. То же самое тождество, положенное «под формой относительного тождества», т. е. выступающей *полярности* « A и B , есть сила *сцепления*. Сцепление есть напечатление самостности» (света) «или яйности в материи, благодаря чему она впервые выступает из всеобщего тождества как особенное и поднимается в царство формы». Планеты, металлы и другие тела образуют ряд, выражающий под формой динамического сцепления частные отношения сцепления, в которых по одной стороне перевешивает сжатие, а по другой — расширение. Эти степени выступают у Шеллинга как северная и южная, восточная и западная полярности, а их переплетения выступают, далее, как северо-запад, юго-восток

¹ Schelling, Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, § 50, Erl. I, § 51, S. 34—36; § 54, S. 40; § 56, Z u. S. 2, § 57 u. Erl., S. 42—44.

и т. д. К последним он причисляет Меркурия, Венеру, Землю и т. д. Он продолжает дальше: «Сцепление вне точки безразличия я называю пассивным. К отрицательной стороне» (к полюсам) «принадлежат некоторые металлы, ближе всего стоящие к железу, а затем так называемые благородные металлы», затем «алмаз, и, наконец, углерод, это величайшее пассивное сцепление. К положительной стороне принадлежат опять-таки некоторые металлы, посредством которых теряется сцепление железа», т. е. приближается к разрушению, и наконец, «исчезает в углерод». Активным сцеплением является магнетизм, и материальная вселенная есть бесконечный магнит. Магнетический процесс есть различие в безразличии и безразличие в различии, — стало быть, абсолютное тождество *как таковое*. Точка безразличия магнита есть «ни-ни» и «как, так и»; *potentia* (в возможности) полюсы суть одна и та же сущность, только положенная под разными факторами. Оба полюса существуют «только с перевесом + или —», не суть чистые абстракции. «В целостном магните эмпирический магнит есть точка безразличия; эмпирический магнит есть железо. Все тела суть только метаморфозы железа, — содержатся потенциально в железе. Каждые два различных тела, соприкасающихся друг с другом, полагают в себе взаимно относительные уменьшения и увеличения сцепления. Это взаимное изменение сцепления благодаря соприкосновению двух различных тел есть электричество»; фактор, уменьшающий сцепление + Е есть возводящий в степень фактор водорода, а — Е есть возводящий в степень фактор кислорода. «Полнота динамического процесса изображается лишь химическим процессом»¹.

«Непосредственно через положенность динамической полноты положено привхождение света к произведению. Выражением полного произведения служит, следовательно, свет в соединении с силой тяжести; непосредственно через положенность относительной полноты всей степени сила тяжести понижается до простой формы бытия абсолютного тождества. Это — третья степень (A^3), организм»².

Шеллинг пускался в слишком большие подробности, хотел дать *конструкцию* всей вселенной. Однако, частью он не кончил этого изложения своей системы, частью же он преимущественно держался

¹ *Ibid.*, Bd. II, § 62—64, S. 47—48; § 92—93, S. 59—60; § 67—69, S. 49—50; § 95, S. 64—68 «*Neue Zeitschrift für speculative Physik*», Bd. I, St II, S. 92—93, 98, 117—119; «*Erster Entwurf einer System der Naturphilosophie*», S. 297; § 76—78, S. 53; § 83 и прибавление, стр. 54; § 103, примечание, стр. 76; § 112, стр. 84.

² *Ibid.*, § 136—137, стр. 109—110; § 141, прибавление I, стр. 112.

в-себе-бытия и примешивал формализм внешнего конструирования по некоторой наперед принятой схеме. В этом изложении своей схемы он, таким образом, дошел в развитии своей мысли только до организма и ему не пришлось дать изложение другой стороны науки, а именно, философии духа. Шеллинг несколько раз начинал более разработанное изображение природного универсума и, в особенности, организма согласно идее этого построения. Он все же изгоняет пустые общие слова о *совершенстве, мудрости, внешней целесообразности*; кантовское понимание, согласно которому наша способность познания так *рассматривает* природу, он превратил в положение, что природа так *создана*. Он, следуя кантову скудному начинанию обнаружить в природе дух, снова начал применять такое рассмотрение природы, но преимущественно стремился познать в предметном тот же схематизм, тот же ритм, который имеет место в идеальном, так что природа оказывается в этом изображении не чем-то чуждым духу, а вообще проекцией последнего в предметный способ бытия.

Нужно указать далее, что Шеллинг благодаря этому стал родоначальником новой философии природы, так как он начал раскрывать природу как созерцание или выражение понятия и его определений. Философия природы не есть новая наука, мы с нею всегда имели дело, например, при изложении Аристотеля и т. д. Английская философия есть также лишь облечение явлений природы в мысли; силы, «законы» природы суть ее основные определения. Противоположность между физикой и философией природы не есть, следовательно, противоположность между *немыслием* и *мыслием* природы. Философия природы означает в целом не что иное, как мыслительное рассмотрение природы; но такова также и обычная физика, так как ее определения: силы, законы и т. д. суть мысли. Только в физике мысли суть формальные рассудочные мысли, более частный материал и содержание которых не могут быть определены самой мыслью, а должны быть заимствованы из опыта; однако, конкретная мысль содержит в себе свое определение и содержание, и единственно лишь внешний способ их явления принадлежит внешним чувствам. Если же теперь философия пошла дальше формы рассудка и постигла спекулятивное понятие, то она должна изменить определения мысли, категории рассудка относительно природы. Кант уже положил этому начало, и Шеллинг стремился, вместо того, чтобы давать обычную метафизику природы, формулировать понятие последней. Природа есть для него не что иное, как внешний способ существования системы форм мыслей, точно так же как дух есть существование этой системы в форме созпа-

ния. Заслуга Шеллинга, стало быть, состоит не в том, что он внес мысль в понимание природы, а в том, что он изменил категории мышления природы; он ввел для понимания природы формы разума и поставил их, например, формы умозаключения в магнетизме, на место обычных рассудочных категорий. Он не только показал наличие этих форм в природе, но и стремился, исходя из таких начал, показать ход развития природы.

В «Дальнейших изложениях из системы философии», которые Шеллинг дает в «Новом журнале спекулятивной физики», он избрал другие формы, ибо он вследствие неразработанности формы и отсутствия диалектики бросался от одной формы в другую, так как ни одна из них не была удовлетворительна. Вместо *«равновесия субъективности и объективности»* он теперь говорит: *«тождество сущности и формы»*, *«всеобщего и особенного»*, *«конечного и бесконечного»*, *«положительного и отрицательного»*, и определяет абсолютное безразличие случайно то в той, то в другой из этих форм противоположности. Все эти противоположности можно применять; они, однако, лишь абстрактны и находятся в связи с различными ступенями развития самых логических категорий. Форму и сущность Шеллинг различает таким образом, что форма, рассматриваемая сама по себе, есть особенное или, иначе говоря, выступление различия, субъективности. Но сущность есть непосредственно в себе же самой абсолютная форма или абсолютное познание, самосознательная сущность в смысле мыслящего познания, — точно так же как она у Спинозы имела форму предметного или мыслимого. Спекулятивная философия состоит в этом утверждении, но не как само по себе существующем, а есть ее чистая организация; познание стоит внутри абсолютного. Таким образом, Шеллинг сообщил снова *трансцендентальному* идеализму значение *абсолютного* идеализма. Это единство сущности и формы есть, таким образом, согласно Шеллингу, абсолютное; или, если мы рассматриваем сущность как всеобщее, а форму как особенное, то оно есть абсолютное единство всеобщего и особенного или, иначе говоря, бытия и познания. Различные, субъект и объект, или всеобщее и особенное, суть только идеализованные противоположности, в абсолютном они всецело едины. Это единство как форма есть интеллектуальное созерцание, полагающее мышление и бытие абсолютно равными и, выражая абсолютное формально, становится вместе с тем выражением его сущности. Кто не обладает силой воображения, чтобы представить себе это единство, тот лишен философского органа. Но истинная абсолютность всего и вся состоит в том,

что она сама познается не как всеобщее и особенное, а всеобщее в самой этой своей определенности познается как единство всеобщего и особенного, и точно так же особенное познается как единство их обоих. Конструкция именно и состоит в том, чтобы привести обратно в абсолютное каждое особенное, определенное, или, иначе говоря, рассматривать его так, как оно есть в абсолютном единстве. Его определенность есть лишь его идеализованный момент, истину же его составляет его бытие в абсолютном. Три момента или степени: внедрение (*Einbildung* — буквально воображение. *Перев.*) сущности (бесконечного) в форму (в конечное) и внедрение формы в сущность, каковые оба внедрения суть относительные единства, и третий момент, абсолютное единство, — эти три момента возвращаются, таким образом, снова в каждой единичной вещи, так что природа, реальная сторона, как внедрение сущности в форму или всеобщего в особенное, сама в свою очередь имеет в себе эти три единства, и точно так же имеет в себе эти три момента идеальная сторона, — каждая степень, таким образом, сама по себе взятая, в свою очередь абсолютна. В том-то именно и состоит всеобщая идея научного построения вселенной, чтобы ту тройственность, которая составляет схему целого, повторять также и в каждом единичном, этим показать тождество всех вещей, и тем-то именно рассматривать их в их абсолютной сущности таким образом, что все они выражают одно и то же единство ¹.

Более подробное разъяснение этой общей идеи носит у Шеллинга в высшей степени формальный характер: «Так как форма, взятая сама по себе, есть особенное (конечное), то сущность впечатлевается в форму благодаря тому, что привходит бесконечное, что единство вбирается в множество, безразличие в различие». Другое определение таково: «форма впечатлевается в сущность благодаря тому, что конечное вбирается в бесконечное, различие — в безразличие». Но внедрять (*einbilden*), «вбирать» суть лишь чувственные выражения. «Выражая это иначе, скажем: особенное превращается в абсолютную форму благодаря тому, что всеобщее становится единым с ним; всеобщее превращается в абсолютную сущность благодаря тому, что особенное становится с ним единым. Но эти два единства суть в абсолютном не вне друг друга, а друг в друге, и поэтому абсолютное есть абсолютное безразличие формы и сущности», как единство этого двойного образования единства (*in-Eins-bildungen*).

¹ *Schelling*, Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. I, S. I—77, St. II, S. 1—38.

«Этими двумя единствами определяются две различные степени, но в себе обе суть совершенно одинаковые корни абсолютного»¹. Это — голое заверение, постоянное возвращение после каждого различения, которое (различение) все снова и снова удаляется из бесконечного.

«В являющейся *природе* мы видим отображения первого абсолютного внедрения и, значит, природа, рассматриваемая в себе, есть не что иное как вышеуказанное внедрение, как оно есть в абсолютном (нераздельно друг от друга). Ибо благодаря тому, что бесконечное внедряется в конечное, сущность внедряется в форму. Так как форма достигает реальности лишь через сущность, то ввиду того, что сущность внедряется в форму, причем последняя (согласно предположению) не внедряется равным образом в сущность, — ввиду этого сущность может оказаться (*sich darstellen*) только возможностью или основанием реальности, а не безразличием возможности и действительности. Но то, с чем обстоит таким образом, а именно, то, что есть сущность, поскольку она есть только основание реальности, следовательно, хотя и внедрена в форму, но форма не внедрена в свою очередь в нее, — есть то, что представляется как природа. Сущность светит (*Scheint*) в форму, но форма в свою очередь также светит обратно в сущность; это — другое единство», это — *духовное*. «Последнее полагается благодаря тому, что конечное принимается в бесконечное; этим форма как особенное пробивается в сущность и сама становится абсолютной. Форма, внедряемая в сущность, представляется в противоположности к сущности, которая является в форму и является лишь как основание, как абсолютная деятельность и положительная причина реальности. Внедрение абсолютной формы в сущность есть то, что мы мыслим как бога, и от этого внедрения (*Ein-Bildung* воображение и единообразие. *Перев.*) получают отображения в идеальном мире, который поэтому в своем «в себе» есть второе единство¹. Каждое из этих двух внедрений есть вся целостность, но не положенная, не являющаяся как таковая, а с перевесом одного или другого фактора. Каждая из этих двух сфер в свою очередь имеет, значит, в самой себе эти различия, и, таким образом, в каждой сфере встречаются каждая из трех степеней.

Основание, природа только как основание, есть *материя*, тяжесть как первая степень. Это внедрение формы в сущность, в *реальном мире*, представляет собою всеобщий *механизм*, необходимость. Но второй степенью является свет, сияющий во тьме, впечатленная в

¹ *Ibid.*, Bd. I, St. II, S. 41—50.

сущность форма. Абсолютное внедрение воедино (in-Eins-bildung) обоих единств в реальном, так что материя есть всецело форма, а форма — всецело материя, есть *организм*, высшее выражение природы, как она есть в боге, и бога, как он есть в природе, в конечном». На идеальной стороне знание есть впечатленная в ясность (in den Tag) формы сущность абсолютного — и действие есть внедрение формы как особенного в сущность абсолютного; подобно тому, как в реальном мире отождествленная с сущностью форма сияет в качестве света, так в идеальном мире сияет сам бог в собственном образе, как прорвавшаяся во внедрении формы в сущность живая форма, так что во всех отношениях идеальный и реальный мир опять-таки относятся как подобие и символ. Абсолютное взаимное внедрение воедино обоих единств в идеальном, создание из них единого единства, так что материя есть всецело форма, а форма есть всецело материя, есть *произведение искусства*, и та сокрытая в абсолютном тайна, которая представляет собою корень всяческой реальности, выступает здесь в самом рефлексированном мире, в наивысшем соединении бога и природы, как сила воображения». Искусство, поэзия представляются, таким образом, Шеллингу наивысшим потому, что в них имеет место это взаимопроникновение, но на самом деле искусство есть абсолютное только в чувственной форме. Где и каким образом мы нашли бы произведение искусства, которое соответствовало бы идее духа? «Вселенная образована в абсолютном как совершеннейшее органическое существо и как совершеннейшее произведение искусства, — для разума, который познает ее в нем, она образована в нем в абсолютной истине; для силы воображения, которая изображает ее в нем, она образована в нем в абсолютной красоте. И разум и сила воображения выражают одно и то же единство, только» рассматриваемое «с различных сторон, и оба входят в абсолютную точку безразличия, в познании которого вместе с тем заключается начальный пункт и цель науки»¹. Как эта высшая идея, так и все эти различия понимаются здесь очень формально.

3. *Отношение природы к духу, к богу, к абсолютному* Шеллинг указал в другом месте, а именно, только в позднейших изложениях своего учения. Он определяет сущность бога — поскольку последний в качестве бесконечного созерцания делает сам себя основанием — как природу, и последняя есть, таким образом, отрицательный момент

¹ Schelling, Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 41--

в божестве, так как интеллект и мышление существуют лишь через противопоставление некоего бытия. В особенности, в написанном по особому случаю произведении против Якоби (1812) Шеллинг определеннее высказался о природе бога и его отношении к природе. Он говорит там следующее: «Бог или, точнее, та *сущность*, которая есть бог, есть основание, — во-первых, основание самого себя как нравственного существа. Но он» — затем также и «делает себя основанием», — не причиной. Интеллекту должно что-то предшествовать, должно предшествовать бытие, — «так как мышление есть прямая противоположность бытия. То, что есть начало некоего интеллекта, не может быть в свою очередь интеллектом, так как в таком случае не было бы никакого различия; но оно не может быть безусловно не интеллектом, именно потому, что оно есть возможность некоего интеллекта. Таким образом, оно будет чем-то средним, т. е. оно будет действовать мудро, но как бы руководимое врожденной, инстинктивной, слепой, еще несознательной мудростью, подобно тому, как нам часто приходится видеть вдохновенных, изрекающих слова полные рассудительности, но не обдуманно, а как бы по наитию». Стало быть, бог, как эта основа самого себя, есть природа, природа, какова она в божестве; так рассматривается природа в философии природы¹. Абсолютное же состоит в том, чтобы снять это основание и сделать само себя интеллектом. — Позднее стали поэтому называть философию Шеллинга также и философией природы, натурфилософией, и притом в смысле общей философии, между тем как философия природы должна в точном смысле составлять лишь часть целого.

Здесь не место ни излагать подробности шеллинговой философии, ни указывать те стороны, которые не могут нас удовлетворить в данных Шеллингом до сих пор изложениях своей философии. Эта система представляет собою последний интересный, истинный образ среди тех образов философии, которые мы должны были рассмотреть. Во-первых, мы должны подчеркнуть у Шеллинга самую ту идею, что он понимал истинное как *конкретное*, как единство субъективного и объективного. Таким образом, главным в шеллинговской философии является то, что в ней идет речь о глубоком спекулятивном содержании, являющемся в качестве содержания тем содержанием, о котором

¹ Schelling, Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen (Памятник сочинению [Якоби] о божественных вещах), S. 94, 85—86; «Philosophische Untersuchungen ueber des Wesen der menschlichen Freiheit» (Философские исследования о сущности человеческой свободы) в «Philosophische Schriften», Bd. I, Landshut 1809, S. 429, 89—93.

и должна была идти речь после того, как развернулась вся история философии. Свободно для себя сущее, не абстрактное, а внутри себя конкретное мышление постигает себя внутри себя как интеллектуально действительный мир, и этот мир есть истина природы, природа в себе. Второе великое деяние Шеллинга заключается в том, что он обнаружил и доказал наличие форм духа в природе: магнетизм, электричество и т. д. представляют собою для него лишь внешние способы проявления идеи. Недостаток его философского учения заключается в том, что в нем эта идея, ее различение на идеальный и природный миры, а затем целостность определений не показаны и не развиты как внутри себя необходимые через понятие. Так как Шеллинг не осмыслил этой стороны, то мы у него не находим *мышления*; таким образом, получается, что произведение искусства оказывается наивысшим и единственным видом существования идеи для духа. Но наивысшим видом существования идеи является скорее ее собственная стихия; следовательно, мышление, постигнутая идея выше произведения искусства. *Идея есть истина и все истинное есть идея*. Систематизация идеи, ее развертывание в мир должно быть *доказано*, как необходимое раскрытие и откровение. Напротив, у Шеллинга форма превращается скорее во внешнюю схему и метод есть у него наклеивание этой схемы на внешние предметы. Эта привнесенная извне схема занимает место диалектического поступательного движения; благодаря этому философия природы больше всего повредила себе в общем мнении, так как она рассуждала совершенно внешним образом, клала в основание готовую схему и подводила под нее созерцаемую природу. Эти формы назывались у Шеллинга *степенями*; но другие вместо таких математических форм или математического типа мысли клали в основание чувственные формы; Яков Бёме, например, клал в основание серу, ртуть. Шеллинг определяет магнетизм, электричество и химизм в природе как три *степени*, а затем он, говоря об организме, снова называет *воспроизведение химизмом, раздражимость электричеством и чувствительность магнетизмом*¹. Таким образом, в философию природы вкрался чрезвычайный формализм. Она представляла все как ряд, а это является поверхностным определением, не имеющим в себе необходимости, так как мы здесь находим формулы вместо понятий. Это — блестящая сила воображения, как у Герреса. Эта непристойность, применение форм, заимствованных из одной сферы природы, к совершенно другой сфере, заходила очень далеко; у Окена, например,

¹ Ср. Schelling, Erster Entwurf der Naturphilosophie, S. 297.

называвшего волокна древесины нервами, мозгом растения, это граничит с сумасшествием. Философия, таким образом, сделалась игрой чисто аналогического рефлексирования, но в философии нужны, важны мысли. «Нервы», это — не мысли, и точно так же не являются мыслями выражения: «*полюс сжатия*, полюс расширения», «мужское», «женское» и т. д. Этот формализм, эта манера наклеивать внешнюю схему на ту сферу природы, которую намерены подвергнуть рассмотрению, является тем внешним приемом, который применяется философией природы, и сама она заимствует этот способ оперирования у фантазии. Это — самая плохая манера; уже сам Шеллинг также отчасти слишком облегчал себе задачу; другие же окончательно стали злоупотреблять этой манерой. Все это делается для того, чтобы избавиться от мысли, а мысль ведь и есть то последнее простое определение, которое нужно иметь в виду.

Поэтому больше всего следует отличать от философии Шеллинга образ действия его поклонников; последние, с одной стороны, стали извергать нелепый, безвкусный словесный поток об абсолютном. С другой стороны, вследствие превратного своего понимания интеллектуального созерцания они отказались от постижения, отказываются тем самым от основного момента познания и высказываются руководясь созерцанием, т. е. пьют именно глаза на вещь, схватывают налету поверхностную аналогию и определенность, и полагают, что они этим выразили ее природу, на самом же деле изгоняют всякую научность. Вся эта тенденция противопоставляет себя прежде всего рефлексивному мышлению или, иначе сказать, такому движению рассуждения, которое держится фиксированных, прочных, неподвижных понятий. Но вместо того, чтобы оставаться в области понятия и познать его как беспокойное «я», они впали в противоположную крайность покоящегося созерцания, непосредственного бытия, неподвижного «в себе», и полагают, что этот недостаток, эта неподвижность, исправляется взглядом, и что это видение они превращают в интеллектуальное, определяя его в свою очередь посредством какого-нибудь фиксированного понятия. Или же они приводят созерцаемое в движение тем, что говорят: страус есть рыба среди птиц, потому что у него длинная шея, — «рыба» становится чем-то *всеобщим*, но не *понятием*. Вся эта манера, проникшая как в естественную историю и науку о природе, так и в медицину, представляет собою такой жалкий формализм, такое бессмысленное смешение обыденнейшей эмпирии и поверхностнейших идеальных определений, какой только когда-либо существовал. Локковское философствование не так плохо, ибо

вышеуказанное философствование по своему содержанию и форме не лучше, да еще кроме того связано с нелепым самомнением. Философия, благодаря этому, пала очень низко, сделалась предметом пренебрежения и презрения, разделяемого чаще всего теми, которые уверяют, что они находятся в обладании философией. Вместо серьезного отношения, свойственного постижению, вместо спокойной обдуманности, характеризующей мысль, выступает игра с взбрешими на ум нелепыми выдумками, которые считаются глубокими созерцаниями, высокими предчувствиями, а также и поэзией, причем представители этой манеры полагают, что находятся в самом центре вещей; на самом же деле они скользят по поверхности. Двадцать пять лет тому назад и с поэзией тоже обстояло дело так: ею овладела гениальность и творила в поэтическом вдохновении свои произведения прямо-таки слепо, из нутра, как выстрел из пистолета. Продукты этого творчества были либо безумствами, либо, если они не были безумными, представляли собою такую плоскую прозу, что содержание являлось слишком плохим для прозы. То же самое явление мы встречаем в указанных философских учениях. То, что в них не является совершенно бессмысленной чепухой, болтовней о точке *безразличия* и *полярности*, о *кислороде*, *святом*, *вечном* и т. д., представляет собою такие тривиальные мысли, что может возникнуть сомнение в том, правильно ли мы их поняли, во-первых, потому, что последние излагаются с таким заносчивым, притязательным бесстыдством, во-вторых, потому, что полагаешь, что все-таки не будут же они высказывать такую тривиальщину. И подобно тому, как в философии природы они забывают о понятии и рассуждают как совершенно покинутые духом, так они и вообще совершенно забывают о духе. Это — ложный путь, так как, согласно выставляемому ими принципу, понятие и созерцание составляют единое единство, а на деле это единство, этот дух сам выступает непосредственно, следовательно, находится в области созерцания, а не в области мысли.

Е. РЕЗУЛЬТАТ

Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение целостности идеи, и не только как в себе тождественная, но и как порождающая из самой себя это единое тождество, и последнее благодаря этому познается как необходимое. Природа и духовный мир или история суть эти две действительности; существующее как действительная природа

есть образ божественного разума, формы сознательного разума суть также и формы природы. Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью, и легко находить полное удовлетворение в других, низших точках зрения, в тех или других видах созерцания и чувства. Но чем глубже дух погружается сам в себя, тем интенсивнее становится противоположность, тем шире становится богатство, направленное во вне; глубину мы должны измерять степенью потребности, жажды, с которой дух направляет свои поиски во вне, чтобы найти себя. Мы видели, как выступила мысль, постигающая самое себя; она стремилась сделать себя *конкретной* внутри самой себя. Ее первая деятельность носит формальный характер; только Аристотель впервые говорит, что нус (разум) есть мышление мышления. Результатом истории философии является мысль, которая находится у себя и вместе с тем охватывает универсум, превращает его в интеллектуальный мир. В постижении, в понятиях (*im Begreifen*) духовный и природный универсумы проникают друг друга, как единый гармонизирующий универсум, который внутри себя бежит от себя, развивает в своих сторонах абсолютное в целостность, чтобы именно этим в единстве этой целостности, в мысли достигнуть осознания самого себя. Таким образом, философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами, есть подлинная теодицея, — примирение духа, и притом духа, постигшего себя в своей свободе и в богатстве своей действительности.

До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собою целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей, почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem

(Так трудно было духу познать самого себя).

Требовалось столь продолжительное время для того, чтобы была создана философия нашего времени, так лениво и медленно работал мировой дух над тем, чтобы довести себя до этой цели. То, что мы в нашей памяти обзираем быстро, протекает в действительности, растягиваясь на такой длинный промежуток времени. Ибо в последней понятие духа, обладающее внутри себя (*in sich angetan*) всем своим конкретным развитием, своим внешним существованием, своим богатством, стремится дообразовать его и продолжить себя, родиться

для себя из него. Оно идет все вперед и вперед к своей цели, потому что лишь дух есть движение вперед. Часто кажется, что он забыл и потерял себя; но внутренне противоположный самому себе, он есть внутренняя непрерывная работа. О нем можно сказать так, как Гамлет говорит о духе своего отца: «Хорошо работаешь, честный крот», — и эта работа продолжается до тех пор, пока он, окрепши в себе, не оказался теперь в состоянии толкнуть земную кору, чтобы она раздалась и перестала отделять его от его солнца, его понятия. В такое время, когда она рушится подобно бездушному подгнившему зданию, дух являет себя в новой юности, он надел на себя сапоги-скороходы. Эта работа духа, направленная к самопознанию, эта деятельность, направленная к самообретению, есть жизнь духа и сам же дух. Результатом этой работы является понятие, которое он получает о себе; история философии есть ясное усмотрение, что дух этого хотел в своей истории; она, следовательно, есть самое внутреннее во всемирной истории. Эта работа человеческого духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступенями действительности, и поэтому никакая философия не идет дальше своего времени. Что определения мысли обладали таким важным значением, это — дальнейшее познание, дать которое не является задачей истории философии. Эти понятия суть простейшие откровения мирового духа, а в своем более конкретном виде они являются историей.

Мы, следовательно, не должны, во-первых, оценивать низко приобретенное духом и приобретенное им именно теперь. Старое мы должны почитать, почитать его необходимость, должны иметь в виду, что оно является *звеном* в этой священной цепи, но вместе с тем мы должны помнить, что оно — *только* звено; настоящее представляет собою наивысшее. Определенные философские учения суть, во-вторых, *не модные философские системы* и т. п., не случайные явления, не нечто мимолетное, подобно огню горящей соломы, не возникающие то тут, то там извержения, а духовное, разумное шествие, движение вперед, — они необходимо являются *одной* философией, находящейся в процессе *развития*, раскрытием бога, каковым он себя знает. Где одновременно выступают несколько философских учений, то это — различные стороны, составляющие единую целостность, которая лежит в их основании, и вследствие их односторонности мы видим, что одна философия опровергает другую. Эти философии не суть также, в-третьих, ничтожные, слабые усилия, выискивание ошибок в той или другой подробности, а каждая выставляет новый принцип, и этот-то именно принцип мы должны познать.

Чтобы сразу обозреть главные эпохи всей истории философии и резюмировать вкратце необходимую последовательность ступеней, те главные моменты, каждый из которых выражает определенную идею, скажем, что после восточного опьянения субъективности, не доходящей до рассудка (*Verstand*) и тем самым не достигающей устойчивости (*Bestand*), свет мысли воссиял у греков.

1. Философия древних греков мыслила абсолютную идею, и реализация или, другими словами, реальность последней состояла в том, что их философия постигала наличный мир и рассматривала его так, как он есть сам по себе. Эта философия исходила не из самой идеи, а из предметного, как чего-то данного, и превращала его в идею — *бытие Парменида*.

2. Абстрактная мысль, *ноус*, открылась себе как всеобщая *сущность*, а не как субъективное мышление — *всеобщее* Платона.

3. У Аристотеля появилось *понятие*, появилось свободно, не задумываясь (*unbefangen*), как постигающее мышление, причем это понятие проходит, одухотворяя их, через все формации вселенной.

4. Понятие как *субъект*, его становление для себя, внутри-себя-бытие, абстрактное разделение представляют собою *стоики, эпикурейцы, скептицизм*: здесь перед нами не свободная, конкретная форма, а абстрактная, внутри себя формальная всеобщность.

5. Мысль о *целостности*, умопостигаемый мир, есть *конкретная идея*, как мы ее видели у *неоплатоников*. Этот принцип представляет собою вообще идеальность во всякой реальности, но не *знающую себя* идею, — он представлял собою таковую идеальность до тех пор, пока в нее не ворвался принцип субъективности и индивидуальности, пока дух не стал действительным как самосознание.

6. Но делом новейшего времени является *понимание* этой идеи как *духа*, как *знающую себя* идею. Чтобы перейти от знающей идеи к *знанию* идеи *себя*, требуется наличие бесконечной противоположности, требуется, чтобы идея пришла к сознанию своей абсолютной раздвоенности. Таким образом, тем, что дух мыслил предметную сущность, философия довела до завершения интеллектуальный характер мира и породила этот духовный мир, как некий, имеющийся по ту сторону настоящего времени и действительности предмет, породила его, как представляющего собою некую природу; это — первое создание духа. Работа духа состояла теперь в том, чтобы снова привести это потустороннее к действительности и в самосознание; это дело совершено тем, что самосознание мыслит само себя и познает абсолютную сущность как мыслящее само себя самосознание. Об этом раздвое-

ции чистое мышление впервые дало себе отчет в лице Декарта. Самосознание мыслит себя, *во-первых*, как сознание; в нем содержится всяческая предметная действительность и положительное, созерцающее отношение его действительности к другой. *Мышление и бытие противоположны и тождественны у Спинозы*; у него мы находим субстанциальное воззрение, но познание внешне субстанции. Затем следует начинающий с мышления, как такового, принцип примирения, чтобы снять субъективность мышления, как это происходит в лейбницевой представляющей монаде.

7. *Во-вторых*, самосознание мыслит, что оно есть самосознание; благодаря этому оно есть для себя, но оно есть для себя пока что еще в отрицательном отношении к другому. Это — бесконечная субъективность; последняя выступает перед нами отчасти у Канта — как критика мышления, отчасти у Фихте — как стремление к конкретному. Абсолютно чистая, бесконечная форма выражена как самосознание, «я».

8. Эта молния ударяет в духовную субстанцию, и, таким образом, абсолютное содержание и абсолютная форма оказываются тождественными — субстанция тождественна внутри себя с познанием. Самосознание познает, таким образом, *в-третьих*, свое положительное отношение как свое отрицательное отношение и свое отрицательное отношение как свое положительное отношение, — или, иначе говоря, познает эти противоположные деятельности как тождественные, т. е. познает чистое бытие как равенство самому себе и последнее как раздвоенность. Это — *интеллектуальное созерцание*; но для того, чтобы оно было поистине интеллектуальным, требуется, чтобы оно не было непосредственно созерцанием, как это обыкновенно говорят, вечного и божественного, а абсолютно познающим. Непознающее само себя созерцание есть тот начальный пункт, из которого исходят, как из абсолютно предпосланного; оно само есть, таким образом, созерцающее лишь как непосредственное познание, а не как самосознание, или, иначе сказать, оно ничего не познает, и созерцаемое им есть некое познанное, а, самое большее, *прекрасные мысли*, но не познания.

Познано же интеллектуальное созерцание, когда, *во-первых*, несмотря на отделенность всякого противоположного от другого противоположного, всякая *внешняя действительность* все же познается как *внутренняя действительность*. Если оно познается по своей сущности таким, каково оно *есть*, то оно оказывается не устойчиво существующим, а обнаруживается, что его сущность есть движение перехода. Это гераклитовское или скептическое положение, гласящее,

что нет ничего покоящегося, должно быть показано относительно всего и всякого, и, таким образом, в этом сознании, в сознании, что сущность каждой вещи состоит в определенности, есть ее противоположность — рождается *постигнутое ее единство* с ее противоположностью. Но, во-вторых, следует познать также и само это единство в его сущности; его сущность как это тождество состоит также в том, что оно переходит в свою противоположность или, иначе говоря, реализует себя, становится для себя иным, и, таким образом, его противоположность возникает через само же него. В-третьих, мы должны опять-таки сказать о противоположности, что она не существует в абсолютном; это абсолютное есть *сущность, вечное* и т. д. Но последние сами суть абстракции, в которых понимают его лишь односторонне, а его противоположность лишь как идеальное; на самом же деле эта противоположность есть форма как существенный момент движения абсолютного. Последнее не есть покоящееся, равно как противоположность не есть незнающее остановки понятие, а идея в ее безостановочности покоится и удовлетворена внутри себя. Чистое мышление двинулось дальше, перешло к противоположности между субъективным и объективным; истинное примирение противоположности есть усмотрение, что эта противоположность, доведенная до своей абсолютной крайности, разрушает самое себя, что, как говорит Шеллинг, в себе противоположности тождественны — и не только в себе, а вечная жизнь и состоит в вечном порождении противоположности и вечном примирении. Знать в единстве противоположность и в противоположности единство, — в этом заключается абсолютное знание, и наука состоит в том, чтобы знать указанное единство во всем его развитии само через себя.

Это теперь общая потребность времени и философии. Настала в мире новая эпоха. Мировому духу, повидимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую, предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как абсолютного духа, порождать из себя то, что становится для него предметным, и, оставаясь по отношению к последнему спокойным, удерживать его в своей власти. Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается. Конечное самосознание перестало быть конечным и благодаря этому абсолютное самосознание получило, с другой стороны, ту власть, которой ему раньше недоставало. Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история и, в особенности, история философии, и эта история, повидимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представлением о кото-

ром она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, *дух действителен как дух*. Ибо он таков лишь тогда, когда он знает самого себя как абсолютного духа, и это он знает в науке. Дух производит себя *как природу*, как *государство*. Первая есть его бессознательное деяние, в котором он есть для себя некое *другое*, а не дух; в государстве, в делах и жизни истории, равно как и в искусстве он, правда, производит себя сознательным образом, знает о некоторых *видах* своей действительности: однако и в них он также знает только *её виды*. Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание, дух, есть его *истинное* существование. Это — точка зрения нашего времени и ряд духовных формаций этим теперь завершен.

Этим мои лекции по истории философии закончены. Я хотел бы, чтобы вы из них убедились, что история философии не есть в-слепую набранная коллекция (*eine blinde Sammlung*) *взбредших в голову мыслей*, ни *случайное* движение вперед. Я, наоборот, старался показать необходимое возникновение философских учений друг из друга, так что каждое из них непременно предполагает предыдущее. Общим выводом из истории философии является, во-первых, что во все времена существовала только одна философия, одновременные расхождения которой составляют необходимые стороны единого принципа; второй вывод заключается в том, что последовательность философских систем не случайна, а представляет собою необходимую последовательность ступеней этой науки; третий вывод заключается в том, что последняя философия данной эпохи представляет собою результат этого развития, его истину, воплощенную в том высшем образе, который сообщает себе самосознание духа о себе. Последняя философия содержит поэтому в себе предыдущие, включает в себя все предшествующие ступени, есть продукт и результат всех прежних философий; нельзя уже больше быть теперь, например, платоником. Нужно, далее, раз навсегда подняться выше мелочного стремления видеть только отдельные мнения (*die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen*), мысли, возражения, трудности, а затем надо также стать выше своего собственного тщеславия, внушающего нам представление, будто мы мыслили *нечто особенное*. Ибо постигнуть внутренний субстанциальный дух — вот в чем состоит точка зрения индивидуума; в рамках целого похожи они на слепых, гонимых внутренним духом этого целого. Согласно этому, нашей точкой зрения является знание этой идеи как дух, как абсолютный дух, противопоставляющий себе, таким образом, другой дух, конечный дух, принципом которого

служит познание абсолютного духа, дабы последний возник для него. Я попытался развернуть перед вами эту процессию духовных формаций философии в их поступательном движении, заставить их *продефилировать* перед вашей мыслью, указывая при этом их *связь*. Этот ряд представляет собой истинное *царство духов*, единственно существующее царство духов, — ряд, который не остается ни *множеством*, ни также рядом как следованием друг за другом, а который как раз в познании самого себя делает себя моментом единого духа, одним и тем же наличным духом. Эта длинная процессия духов суть отдельные биения пульса, в которых проявляется его жизнь; они суть организм нашей *субстанции*, всецело необходимое поступательное движение, которое ничего другого не выражает, кроме природы самого духа, и которое живет во всех нас. К его настойчивому требованию — когда крот продолжает рыть там внутри — мы должны прислушиваться и дать ему осуществление. Я хотел бы, чтобы эта история философии служила для вас призывом уловить тот дух времени, который пребывает в нас природно, сознательно извлечь его, каждый на своем месте, из его природности, т. е. из его безжизненной замкнутости, и вывести его на свет дня.

За внимание, которое вы мне оказали при этой попытке, я должен высказать вам свою благодарность; выражение этой благодарности сделалось для меня величайшим удовлетворением и этим я также обязан вам. И мне было приятно, что я находился в этой общей с вами духовной жизни и, вернее, не *находился* с вами в этой связи, а, как я надеюсь, *соединился* с вами духовными узами, которые да остаются между нами. Желаю вам всех благ.

(Лекции закончены 22 марта 1817 г.;
14 марта 1818 г.; 12 августа 1819 г.;
23 марта 1821 г.; 30 марта 1824 г.;
28 марта 1828 г.; 26 марта 1830 г.)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(составил В. Брушлинский)

- А б е л я р, П е т р (1079—1142) — 127, 132—133, 141, 142, 144
 А б е н А д д и — 100
 А б у б а ц е р — см. Т у ф е й л ь
 А б у л ф а р а д ж и (ум. в 1286 г.) — 101, 105
 А в г у с т (римск. император, 63 г. до н. э. — 14 г. н. э.) — 33
 А в г у с т и н б л а ж е н н ы й (354—430) — 107, 134, 135, 138, 312, 314
 А в е р р о э с (1126—1198) — 106, 147, 167, 189
 А в и ц е н н а (980—1037) — 105
 А д а м (библейская мифология) — 28, 85, 150, 191, 193
 А д а м К а д м о н — 25, 29, 81, 92
 А д р и а н (римск. император с 117—138 н. э.) — 28
 А к и б а, р а в в и (II в. н. э.) — 28
 А л е к с а н д р А ф р о д и с и й с к и й (преподавал философию в Афинах между 198 и 211 гг. н. э.) — 35, 167
 А л е к с а н д р Г а л ь с к и й (ум. в 1245 г.) — 137—138
 А л е м а н, Н и к о л а й — 74
 А л ь б е р т В е л и к и й (1193—1280) — 135, 139—140, 147
 А л ь г а з а л и, А л ь г а з е л ь (1059—1111) — 105
 А л ь к е н д и (800—870) — 105
 А л ь м а м у н (калиф с 813—833 г.) — 100, 105
 А л ь м о т а в а к и л — 100
 А л ь ф а р а б и (ум. в 950 г.) — 105
 А л ь ф р е д (король англо-саксов с 871 по 901 г.) — 126
 А м а л ь р и х и з Б е н н а (ум. в 1207 г.) — 135, 138
 А м м о н и й С а к н а с (ум. в 243 г. н. э.) — 35—36
 А н д р о н и к Р о д о с с к и й (учил в Риме ок. 70 г. до н. э.) — 35
 А н с е л ь м К е н т е р б е р и й с к и й (1033—1109) — 127—133, 142, 157, 266, 438
 А п и о н — 22
 А р и с т о т е л ь (384—322 до н. э.) — 12, 16, 18, 32, 33, 35, 37, 44, 56, 58, 74, 75, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 125, 126, 128, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 146, 147, 151, 158, 167, 168, 175, 182, 189, 193, 194, 206, 223, 226, 273, 325, 344, 359, 362, 366, 392, 450, 453, 470, 504, 513, 515
 А р и с т о ф а н (ок. 450—380 до н. э.) — 169
 А р н о л ь д Б р е ш и а н с к и й — 196
 А с к л е п е г е н и я, д о ч ь П л у т а р х а — 60
 Б а р - К о х е б а с — 28
 Б а у м г а р т е н, А л е к с а н д р Г о т л и б (1714—1762) — 365
 Б е з а, Т е о д о р (1519—1605) — 175
 Б е й л ь, П ь е р (1647—1706) — 190, 296, 342
 Б е к к е р, Б а л т а з а р (1634—1698) — 282
 Б е м е, Я к о в (1575—1624) — 208, 215, 229—251, 257, 269, 297, 309, 311, 338, 340, 359, 510
 Б е н И о х а и, р а в в и — 28
 Б е р к л и, Д ж о р д ж (1684—1753) — 370—374, 375, 431
 Б е с с а р и о н и з Т р а п е з у н д а (1403—1472) — 168

- Битти, Джемс (1735—1802) — 379, 380
 Бойнебург — 341
 Боккаччо, Джованни (1313—1375) — 170
 Больштедт, фон — см. Альберт Великий
 Боннэ, Шарль (1720—1793) — 405
 Боэций (475—525) — 107, 138
 Брукнер, Иоган-Якоб (1696—1770) — 27, 28, 32—33, 35, 37, 58, 60, 74, 99, 105, 106, 125, 126, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 145, 150, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 189, 190, 194, 217, 256, 282, 330, 342
 Бруно, Джордано из Нолы (1548—1600) — 154, 171, 174—188, 189, 202, 234, 260, 308
 Букингем — 216
 Буле, Иоган Готлиб (1763—1821) — 26, 29, 34, 37, 57, 99, 142, 166, 172, 173, 175, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 194, 217, 272, 277, 297, 299, 311, 317, 318, 331, 337, 338, 343, 377, 392, 393
 Булеус — 126, 136, 139, 145, 147, 149
 Бурдиган, Иоанн (XIV век) — 147
 Бутервек, Фридрих (1766—1828) — 460, 484—485
 Бэкон, Роджер (1214—1294) — 152
 Бэкон, Френсис (1561—1626) — 215—229, 230, 311, 315, 374
 Валентин, гностик (II в. н. э.) — 30
 Вальтер Монтаньский (ум. в 1174 г.) — 142
 Ванини, Юлий Цезарь Лючилио (1585—1639) — 171, 188—193, 202
 Варлаам, монах — 166
 Василий, гностик (II в. н. э.) — 30
 Вейгель, Эрхард (1625—1699) — 340
 Вейссе — 400
 Вендт — 405, 417, 464
 Виклиф, Джон (ок. 1320—1384) — 196
 Вильгельм Голландский, граф голландский, король германский (1227—1256) — 139
 Вильгельм Оккам (1270—1347) — 143, 144—147
 Вильгельм Оранский (король Англии с 1688 по 1702) — 317
 Вольтер (Франсуа-Мари Аруэ) (1694—1778) — 193, 352, 388, 397
 Вольф, Христиан (1679—1754) — 253, 279, 327, 328, 339, 342, 358—364, 365, 369, 387, 390, 400, 402, 417, 420, 437
 Ворчестерский епископ — 323
 Воэций, Гисберт (1589—1676) — 282
 Гавриил Сионит — 105
 Гален, Клавдий (131—200) — 101
 Галилей, Галилео (1564—1641) — 191, 332
 Галлиен (римск. император с 253 по 268) — 36
 Гамлет (герой Шекспира) — 514
 Ганс Сакс (1494—1576) — 150, 233
 Гарве, Христиан (1742—1798) — 379
 Гарвей, Вильям (1578—1657) — 332
 Гарун Аль Рашид (калиф, 786—809) — 100, 101
 Гассенди, Пьер (1592—1655) — 140, 168—169, 262
 Гаунилон (XI век) — 131
 Геллерт, Христиан Фюрхтегот (1715—1769) — 85, 390, 400
 Гельвеций, Клод Адриен (1715—1771) — 397—398
 Гельмонт, Иоанн Баптист ван (1577—1644) — 168—169
 Гераклит (540—480 до н. э.) — 34, 184, 516
 Герберон — 128
 Герберт Черберн, лорд (1581—1648) — 319
 Гердер, Иоган Готфрид (1744—1803) — 487
 Гермес Трисмегист (конец III в. н. э.) — 60
 Геррес, Иосиф фон (1776—1848) — 510
 Гесиод (конец VIII — начало VII в. до н. э.) — 140
 Гете, Иоган-Вольфганг (1749—1832) — 461
 Гетчисон, Френсис (1694—1747) — 380
 Гиппократ (серед. V в. до н. э.) — 101

- Г о б б с, Томас (1588—1679) — 330, 331—335
 Г о в а н — 193, 194
 Г о л ь б а х, Поль, барон (1723—1789) — 388, 392—393, 396
 Г о м е р (легендарный автор «Илиады» и «Одиссеи») — 22
 Г о н а й н (ум. в 876 г.) — 101
 Г о р д и а н III (римск. император с 238 по 244 г.) — 36
 Г о т т и н г е р — 105
 Г р и г о р и й IX (папа римский с 1227 по 1241) — 138
 Г р о ц и й, Гуго (1583—1645) — 330—331, 332, 337
 Г у с с, Ян (1369—1415) — 196
 Г ю й г е н с, Христиан (1629—1695) — 341

 Д а в и д Д и н а н т (ум. ок. 1200 г.) — 135, 138
 Д а л а м б е р, Жан Лерон (1717—1783) — 388, 392
 Д а м а с ц и й (VI в. н. э.) — 74
 Д а н т е А л и г ь е р и (1265—1321) — 163, 170
 Д е к а р т, Ренэ (Картезий) (1596—1650) — 169, 212, 252, 253, 254—281, 282, 283, 284, 286, 287, 305, 318, 319, 325, 326, 335, 345, 361, 367, 386, 392, 402, 416, 438, 440, 465, 488, 516
 Д и д р о, Дени (1713—1784) — 388, 392, 405
 Д и о г е н Л а э р ц и й (ок. 240 до н. э.) — 32
 Д и о н и с и й А р е о п а г и т (Псевдо-Дионисий — вторая половина V в. н. э.) — 125, 140
 Д у н с С к о т, Иоанн (1265—1308) — 108, 125, 136—137, 142, 143, 144

 Е в г е н и й С а в о й с к и й, принц Кариньянский (1663—1736) — 341, 343
 Е в н а п и й из С а р д (ок. 400 н. э.) — 74
 Е л и з а в е т а (королева Англии с 1558 по 1603) — 216

 Ж о к у р, шевалье де — 342
 Ж у р д э н — 139
 Ж у ф ф р у а, Теодор Симон (1796—1842) — 381

 З е н о н Э л е й с к и й (ок. 460 до н. э.) — 44
 З у л ь ц е р, Иоганн Георг (1720—1779) — 400

 И о а н н Ф и л о п о н (Грамматик) из Александрии (ок. 550 н. э.) — 100
 И о а н н М е з у е из Д а м а с к а (IX в.) — 100
 И о а н н С а л ь с б е р и й с к и й (1110/1120—1180) — 142
 И о а н н С к о т Э р и г е н а (810—877) — 125—126, 138, 151
 И о а н н Ш а р л ь е из Ж е р с о н а (1363—1429) — 152
 И о р т — 126
 И с и д о р из Г а з ы (VI в. н. э.) — 74
 И с с и х а р (библейская мифология) — 440

 К а л и г у л а (римск. император с 37 по 41 н. э.) — 22
 К а л ь в и н, Жан (1509—1564) — 175
 К а м п а н е л л а, Фома (1568—1639) — 171, 174
 К а н т И м м а н у и л (1724—1804) — 128, 130, 131, 178, 226, 261, 272, 319, 365, 374, 377, 378, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 410, 414, 415, 416—460, 461, 462, 463, 464, 468, 469, 472, 473, 474, 475, 476, 479, 480, 484, 486, 487, 488, 493, 495, 499, 504, 516
 К а р д а н, Иероним (1501—1576) — 171—174, 189
 К а р л В е л и к и й (король франков, император с 800 по 814) — 109
 К а р л Л ы с ы й, король и император (843—877) — 125
 К а р л Л ю д в и г, курфюрст Пфальцский — 282
 К а р л I (король английский с 1625 по 1649) — 216
 К а р п е н т а р и й — 194
 К а р т е з и й — см. Декарт
 К а с с и о д о р (477—550) — 107, 138
 К е д в о р т Р а л ь ф (1617—1688) — 335
 К е п л е р, Иоган (1571—1630) — 209, 332
 К и л ь м е й е р — 487
 К л а в д и й (римск. император с 41 по 54 гг. н. э.) — 22
 К л а р к, Самьюэль (1675—1729) — 335
 К о г е н, Ирира, равви — 28, 29
 К о з р о й (царь персидский) — 74
 К о л е р у с (Келер), биограф Спинозы — 282

- Колумб, Христофор** (ок. 1446—1506) — 414
Коперник, Николай (1473—1543) — 191, 332
Коцебу, Август-Фридрих фон (1761—1819) — 481
Крамер — 108, 149
Крейцер — 38, 61
Кромвель, Оливер (1599—1658) — 331, 333
Круг, Вильгельм Траугот (1770—1842) — 460, 471, 484—485
Крузий, Христиан Август (1712—1775) — 365
Ксенофан (ок. 580—470 до н. э.) — 392
Кукен, Виктор (1792—1867) — 61, 74, 256

Лаланд, Жером, астроном (1732—1807) — 417
Ламберт Даниель — 108
Ламетри, Жюльен Оффруа (1709—1751) — 397
Ланге, Иоганн Иоахим (1670—1744) — 359, 360
Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716) — 229, 253, 251, 273, 311, 316, 317, 339—358, 361, 366, 372, 400, 402, 426, 516
Леон Африканский (ок. 1488—1550) — 105
Леон X (папа, с 1513—1521) — 167
Лессинг, Готгольд Эфраим (1729—1781) — 400, 401, 402, 406
Липсий, Юстус (1547—1606) — 168—169
Локк, Джон (1632—1704) — 229, 253, 254, 273, 311, 313, 315, 316—330, 338, 340, 342, 343, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 385, 396, 400, 419, 420, 512
Лонгин, Дионисий Кассий (213—273 н. э.) — 35
Лонуа — 108, 139
Луллий — см. Раймунд Луллий
Людвиг Баварский (император германский с 1327—1346) — 144
Людвик Благодетельный, зап. римск. император (814—840) — 125
Людвик XI, король Франции (1461—1483) — 147
Лютер, Мартин (1483—1546) — 87, 121, 170, 195, 196, 197, 199, 205, 206, 207, 386, 389, 396

Мавриций — 138
Майер, фон — 28
Маймонид, Моисей (1135—1204) — 99—100, 102, 104, 106
Маккиавелли, Никколо (1469—1527) — 197
Максим Тирский (II в. н. э.) — 35
Малала, Иоанн — 74
Мальбранш, Николай (1638—1715) — 253, 254, 271, 311—315, 316, 318, 328, 371, 396
Мани (218—277) — 92, 93
Мариниз Сихема (V в. н. э.) — 59, 60, 74
Марк, гностик — 30
Медици (династия во Флоренции, XV век) — 168
Мейер, Лодевейк (1630—1681) — 283
Меланхтон, Филипп (1497—1560) — 170
Мендельсон, Моисей (1729—1786) — 365, 401, 402, 406, 407
Мирабо (псевдоним Гольбаха) — см. Гольбах
Михаил II Балб (император византийский с 820—829 г.) — 125
Моисей (библ. мифология) — 22, 28, 106
Монтень, Мишель де (1533—1592) — 195
Монтескье, Шарль, барон де (1689—1755) — 388, 392, 397

Наполеон I Бонапарт (1769—1821) — 162, 405, 417
Неандер — 29, 30, 31, 92, 93
Нерон (император римский с 54 по 68 г. н. э.) — 302
Николай, Христоф-Фридрих (1733—1811) — 400, 401, 406
Николан Дамаский (род. ок. 64 г. до н. э.) — 35, 101
Новалис (Фридрих фон Гарденберг) (1777—1801) — 484
Нумений из Апамеи (вторая пол. II в. н. э.) — 35
Ньютон, Исаак (1642—1727) — 209, 330, 338—339, 341

Окен, Лоренц (1779—1851) — 511
Ольденбург, Генрих (1620—1678) — 341
Оригениз Александрии (первая пол. III в. н. э.) — 35
Орфей (греч. мифология) — 60

- Освальд, Джемс (ум. в 1793 г.) — 379, 380
- Павел, апостол — 457
- Парацельс, Теофраст Бомбаст из Гогенгейма (1493—1541) — 231
- Парменид (ок. 540—480 до н. э.) — 34, 44, 515
- Пасхазий Радберт (ум. ок. 860 г.) — 149
- Паулус, издатель Спинозы — 284
- Петр, апостол — 22
- Петр Ломбард (ум. в 1164 г.) — 134—135, 136, 149, 150
- Петр I, царь, затем император России (1694—1725) — 360
- Петрарка, Франческо (1304—1374) — 166, 170
- Пико де Мирандола, Джованни (1463—1494) — 168
- Пико де Мирандола, Джованни Франческо (ум. в 1533 г.) — 168
- Пифагор (VI в. до н. э.) — 34, 40, 55, 58, 140
- Платон (427/428—347 до н. э.) — 12, 16, 18, 22, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 44, 48, 56, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 70, 71, 75, 101, 116, 126, 140, 141, 147, 166, 168, 273, 285, 319, 327, 328, 335, 366, 432, 498, 515
- Плотин (205—270) — 35—58, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 79, 92, 146, 168
- Плутарх из Афин (ок. 350—433 н. э.) — 59
- Покок — 105
- Помпонаций, Пьетро (1462—1525) — 167—168, 190
- Порфирий (Малх) (233—304) — 35, 36, 37, 38, 40, 58—59, 107
- Потамон из Александрии (конец I в. до н. э. — начало I в. н. э.) — 32, 33
- Прокл (410—485) — 35, 59—74, 79, 81, 101, 125, 135, 146, 168, 178, 184, 186, 237
- Птоломеи (династия, царствовавшая в Египте с 323 по 30 г. до н. э.) — 32, 34.
- Птоломей (первая пол. II в. н. э.) — 101
- Пуфендорф, Самуил фон (1632—1694) — 337, 397
- Пфаф — 342
- Пфейфер (издатель Филона) — 22
- Раймунд Луллий (235—1315) — 152—154, 177, 182, 183, 187, 308
- Раймунд Сабундский (ум. в 1437 г.) — 152
- Рамус, Петр (1515—1572) — 171, 193—195, 202
- Рейнгольд, Карл Леонгард (1758—1823) — 460
- Рейхлин, Иоганн (1455—1522) — 168—169
- Рид, Томас (1710—1796) — 379—380
- Рикснер, Таддеус Ансельм (1766—1838) — 108, 142, 144, 152, 154, 169, 242, 246, 247, 334, 337, 405, 481, 485
- Роберт, Корцео, кардинал — 138
- Роберт Пулейн (ум. в 1150 г.) — 134
- Робинз, Жан Батист (1735—1820) — 391, 393—395, 396
- Ройе-Коллар, Пьер-Поль (1763—1845) — 381
- Росцелин (вторая пол. XI в.) — 141—142, 144
- Руссо, Жан-Жак (1712—1778) — 374, 385, 387, 388, 398—399, 402, 417, 442, 479
- Свида. (X в. н. э.) — 32
- Септимий Север (римский император с 193 по 211 г.) — 36
- Сильвестр II (папа римский с 999 по 1003 г.) — 138
- Симплиций из Киликии (ум. в 549 г. н. э.) — 74
- Сириан из Александрии (ум. ок. 450 г. н. э.) — 60
- Сирч, Эдуард (псевдоним Абрагама Теккера, 1705—1774) — 380
- Смит, Адам (1723—1790) — 380
- Сократ (470—399 до н. э.) — 75, 131, 140, 219, 416
- София Шарлотта (королева Пруссии, 1688—1705) — 341, 342
- Спевсипп из Афин (ум. в 339 г. до н. э.) — 140
- Спиноза, Барух (1632—1677) — 103, 130, 174, 177, 179, 183, 211, 253, 254, 258, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 272, 274, 275, 281—311, 313, 314, 316, 318, 324, 328,

- 340, 341, 343, 344, 345, 354, 356, 362, 363, 364—365, 367, 383, 387, 396, 402, 406, 407, 438, 455, 488, 489, 497, 499, 505, 516
- Стенли**, Томас (автор «Истории философии», 1655) — 253
- Стефан**, епископ — 133
- Стюарт**, Дегальд (1753—1828) — 380—381
- Суарец**, Франц (1548—1617) — 143
- Сциоппи** — 175
- Теннеман**, Вильгельм Готлиб (1761—1819) — 60, 99, 105, 106, 108, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 166, 168, 169, 174, 178, 179, 180, 181, 228, 256, 342, 405, 417, 464
- Тетенс**, Иоган Николай (1736—1805) — 400
- Тидеман**, Дитрих (1748—1803) — 29, 37, 57, 105, 108, 133, 143, 144, 152, 169, 172, 173
- Тилли**, Иоанн Церклас (1559—1632) — 256
- Томазий**, Христиан (1655—1728) — 358, 359, 360
- Тритемий** — 138
- Туфейль** (Абубацер, Ибн Тофайль) (1100—1185) — 105
- Уолластон**, Уильям (1659—1724) — 335
- Училио**, Помпейо — см. Ванини
- Фалес** (624—548 до н. э.) — 79
- Фергюссон**, Адам (1724—1816) — 380
- Филон** Александрийский (род. ок. 25 г. до н. э., умер ок. 50 г. н. э.) — 22—28, 30, 43, 44, 106
- Фиخته**, Иоган Готлиб (1762—1814) — 260, 262, 278, 403, 404, 431, 445, 460—482, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 499, 500, 516
- Фичино** (Фицин), Марсилио (1433—1499) — 168
- Фома Аквинский** (1225—1274) — 108, 135—136, 139, 142, 143, 147
- Фома Страсбургский** (ум. в 1357 г.) — 150
- Франке** — 360
- Фридрих I** (король Пруссии с 1701 по 1713) — 341
- Фридрих II** (король Пруссии с 1740 по 1786) — 359, 360, 390—391
- Фридрих II Гогенштауфен** (импер. германский с 1215 по 1250) — 138
- Фридрих - Вильгельм I** (король Пруссии с 1713 по 1740) — 359, 360
- Фридрих V**, курфюрст Пфальцский (1596—1632) — 256
- Фрис**, Симон де (1633—1667) — 282
- Фрис**, Якоб Фридрих (1773—1843) — 410, 421, 460, 484—485
- Хризолар** — 166
- Христина** (королева Швеции с 1644 по 1654 г.) — 256, 330
- Христос** (библ. мифология) — 81, 82, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 115, 121, 161, 173, 191, 243
- Цезарь**, Юлий (100—44 до н. э.) — 34
- Цицерон**, Марк Туллий (106—43 до н. э.) — 12, 108, 140, 169, 170, 219, 273, 379
- Чирнгаус**, Эренфрид Вальтер, граф фон (1651—1708) — 358, 359, 360
- Шаррон**, Пьер (1541—1603) — 195
- Шекспир**, Вильям (1564—1616) — 235
- Шеллинг**, Фридрих Вильгельм Иосиф (1775—1854) — 294, 295, 403, 404, 442, 457, 460, 485—512, 517
- Шефтсбери**, граф (1621—1683) — 317
- Шлегель**, Фридрих фон (1772—1829) — 482
- Шлейермахер**, Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — 482—484
- Штейнгардт** — 45
- Шульце**, Готлоб Эрнст (Энезидем-Шульце) (1761—1833) — 460
- Эадмерус** — 128
- Эбергард**, Иоганн Август (1739—1809) — 400
- Эбн Адда** — 101
- Элоиза** — 133

- Э п и к у р (342—271 до н. э.) — 230, 344
- Э р а з м Роттердамский (1467—1536) — 150, 170
- Э с с е к с, граф (1567—1601)—216
- Э ш е н м а й е р, Карл Адольф (1786—1852) — 483, 487, 499
- Ю л и а н, архиепископ толедский — 148—149
- Ю м, Давид (1711—1776) — 369, 370, 374—378, 382, 402, 405, 419
- Ю с т и н и а н (император византийский с 527—565) — 74
- Я к о б, Людвиг Генрих (1759—1827) — 374
- Я к о б и, Фридрих Генрих (1743—1819) — 174, 177, 178, 179, 180, 181, 303, 305, 402, 405—416, 419, 420, 441, 456, 458, 480, 483, 484, 485, 486, 492, 497, 509
- Я к о в I (король английский с 1603 по 1625 г.) — 216
- Я к о в II (король Англии с 1685 по 1688 г.) — 317
- Я м в л и х (ум. ок. 330 г. н. э.)—40, 58—59
-

ОПЕЧАТКИ ПО „ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ“ ГЕГЕЛЯ

<i>Стр.</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
VI	4 св.	Энгельс пишет Марк-	Маркс пишет Ласса-
XXVIII	19 св.	су 22 февраля 1852 г.	лю 22 февраля 1858 г.
29	сноска 1	сносная	опасная
41	14 св.	desr pescalativen	der speculativen
		платоновскую	платоновское
49	15 св.	аристотелевскую	аристотелевское
66	5 св.	существует	существуют
74	6 св.	составляющих	составляющие
80	4 св.	глубоко, то	глубоко
80	16 св.	в мире дух	в мире;
136	16 св.	только что есть	только это есть
139	в св.	1308	1308 г.
	2 стр. св.	ni Academ.	in Academ.
142	3 св.	им	ею
147	15 св.	освобождены,	освобождены.
150	4 св.	онюренбегил	онюренбергил
173	св. 3 стр.	Gardanus	Cardanus
173	св. 4 стр.	Gardauus	Cardanus
175	св. 2	opa per ba	opere la
184	св. 2 стр.	unmbris	umbris
187	20 св.	esxtrinseca	extrinseca
189	3 св.	adoersus	adversus
190	6 св.	„Dictionnaire“	„Dictionnaire“
193	18 св.	помощником	помощником
222	7 св.	оно истинно	он истиннен
228	19 св.	кроме как	кроме
237	св. 2	Genadenwahl	Gnadenwahl
242	8 св.	Fürsichsey	Fürsichsein
261	14 св.	ergosum	ergo sum
370	6 св.	Джордж	Джордж
372	10 св.	представляющего	представляющее
383	8 св.	сознанию, материя.	сознанию, есть
401	10 св.	несовершенств	материя
472	1 св.	представливание	несовершенства
517	14 св.	само	представление
			самого